

Einführung: Globale Perspektiven der Christentumsgeschichte / Introduction: Global Perspectives in the History of Christianity

KLAUS KOSCHORKE

1. Zum Thema

1.1 Transkontinentale Wechselwirkungen – ein Beispiel

In Cuzco (Peru) – der letzten Inka-Hauptstadt und ersten spanischen Kapitale in der Region – finden sich in Kathedrale und Jesuitenkirche drei Bilder des indianisch-christlichen Künstlers Marcos Zapata (1710-1773), die drei zentrale Themen der Christentumsgeschichte Lateinamerikas in der Kolonialzeit repräsentieren¹. Das erste Bild – in der Kathedrale – ist eine Abendmahlsdarstellung (*Cena ultima*), gestaltet nach europäischen Vorbildern, aber ergänzt durch andine Motive. Dazu zählt – neben lokalen Früchten und Blumen – auch ein Meerschweinchen als Speise. Meerschweinchen gelten in der peruanischen Küche noch heute als Delikatesse. Dies „Abendmahl mit Meerschweinchen“ repräsentiert den Aspekt der *Inkulturation*. Das zweite Gemälde – in der Jesuitenkirche – zeigt die Heirat eines spanischen Capitano (übrigens eines Neffen des Ignatius von Loyola) mit einer Inka-Prinzessin. Es veranschaulicht die Verbindung von *alter indigener und neuer kolonialer Elite* – ein sozialgeschichtlich höchst signifikanter Vorgang, ohne den die rasche Eroberung und dauerhafte Beherrschung des riesigen Inka-Reiches durch eine Handvoll spanischer *conquistadores* unverständlich bliebe. Das dritte Bild – ebenfalls in der Jesuitenkirche – trägt den Titel: „Ignatius besiegt die Häretiker“. Es zeigt den Gründer des Jesuitenordens, die *Exercitia spiritualia* in der Hand und den Blick gen Himmel gerichtet, während sich am Boden diverse Gestalten wälzen. Eine Aufschrift auf ihrer Kopfbedeckung verrät, um wen es sich handelt: um Luther, Calvin, Melancthon, Oecolampad, Wyclif und Hus – also um die Häupter der *protestantischen Häresien* Europas (und ihrer Vorläufer). Dies Motiv – der Sieg der katholischen Kirche über die protestantischen Ketzler – erfreute sich im kolonialen Peru auch sonst großer Beliebtheit. Himmel-und-Hölle-Bilder kontrastieren das Wohlergehen der lokalen Nobilität (oft mit mestizischen Gesichtszügen) mit dem erbärmlichen Schicksal der protestantischen Häretiker, zu denen sich in der Hölle gerne auch weitere Repräsentanten des protestantischen Abschaums Europas gesellen – wie Heinrich VIII., Eli-

1 Die Bilder sind einsehbar unter: www.aecg.evtheol.lmu.de/freising5-photos-cuzco/index.php

sabeth I. oder auch der (unter Philipp II. zum Ketzer beförderte) Erasmus. Stets mit auf dem Bild aber ist Luther, der Erzhäretiker.

Dieser Vorgang ist umso bemerkenswerter, als es in diesem Teil Spanisch-Amerikas so gut wie keine physische Präsenz von Lutheranern gab. Die Spanier betrieben ja eine sehr restriktive Einwanderungspolitik und achteten sorgsam darauf, Protestanten den Zugang zu ihren überseeischen Besitzungen zu verwehren. Präsent war der Protestantismus hingegen als *Feindbild* – sowie in Gestalt der *Gegenwirkungen*, die die konfessionellen Kontroversen Europas auch in der ‚Neuen Welt‘ auslösten. Hans-Jürgen Prien hat wiederholt darauf verwiesen, dass der spanische Kolonialkatholizismus religiös ungleich uniformierter war als der volkstümliche, noch vom Mittelalter geprägte Katholizismus, den die ersten *conquistadores* in die Neue Welt mitbrachten. Dies war wesentlich eine Folge der Rezeption des ‚tridentinischen Geistes‘ und seines Gegensatzes zur reformatorischen Bewegung². Man kann dies an einem signifikanten Einzelbeispiel veranschaulichen: dem – mit der Rezeption des Tridentinums verbundenen – Rückgang volkssprachiger kirchlicher Literatur im Mexiko des 16. Jh.s. Bis ca. 1570 gab es dort eine erstaunliche Vielfalt katholischen Schrifttums in den unterschiedlichen indianischen Sprachen und Idiomen. Dies war u.a. eine Folge des Bemühens der frühen franziskanischen Missionare zur Entwicklung eines indianischen Christentums. Parallel zur Rezeption des Tridentinums jedoch (auf den mexikanischen Provinzialkonzilen des 16. Jh.s) wuchs das Misstrauen gegen die Volkssprachen als „Mutter und Ursprung der Häresien“, und die ursprüngliche sprachliche Vielfalt wurde durch restriktive Regelungen abgelöst. So wurde der Druck von Bibelübersetzungen erschwert, der Besitz gedruckter Predigten in einheimischen Idiomen untersagt und Katechismen in Indianersprachen zunehmend durch solche europäischen Ursprungs ersetzt³. Selbst aus der Ferne wirkte so der als häretisch verteufelte Protestantismus Mitteleuropas auf die Entwicklung des Christentums in Spanisch-Amerika ein – das bemerkenswerte Beispiel einer frühen Interaktion christentumsgeschichtlicher Entwicklungen in verschiedenen Regionen der frühneuzeitlichen Welt.

-
- 2 H.-J. PRIEN, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika* (Göttingen 1978), 255f: „Für Lateinamerika sind weniger die Konzilsdekrete ... wichtig geworden als der ‚tridentinische Geist‘, der die Reorganisation der römischen Kirche bestimmte. ... Mit der Übernahme der Beschlüsse von Trient durch die iberischen Könige entstand in Lateinamerika eine religiöse uniformere Gesellschaft, als es sie im mittelalterlichen Europa je gegeben hatte ... Als Antwort auf die Herausforderung des Protestantismus wurden Prozessionen, Heiligenverehrung, Fürbitten für die Seelen im Fegefeuer, Ablass etc. geradezu zu Zeichen treuen katholischen Glaubens genau so wie das starre Festhalten an der (Neu-)Scholastik“. Cf. auch A. MAYER, „The Heresiarch that Burns in Hell‘: The Image of Martin Luther in New Spain“, in: H. MEDICK/P. SCHMIDT (Hgg.), *Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung* (Göttingen 2004, 119-140); L. PFANDL, „Das spanische Lutherbild des 16. Jh.s“ (*Historisches Jahrbuch* 51, 1931, 47-85. 485-537); M.E. PERRY/A.J. CRUZ, *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World* (Berkeley 1991); J. VILLEGAS SJ, *Die Durchführung der Beschlüsse des Konzils von Trient in der Kirchenprovinz Peru 1564-1600* (Diss.phil. Köln 1971).
- 3 J. BAUMGARTNER, „Evangelisierung in indianischen Sprachen“, in: M. SIEVERNICH u.a. (Hgg.), *Conquista und Evangelisation* (Mainz 1992, 313-347); R. RICARD, *La conquista espiritual de México* (Mexico 1986), 423-430.

1.2. *Veränderte ökumenische Rahmenbedingungen: Christentum als Weltreligion*

Wie nie zuvor in seiner Geschichte ist das Christentum zur Weltreligion geworden – verbreitet in zahlreichen Regionen und Kulturen (etwa in Afrika), wo es früher nicht oder nur marginal vertreten war. In anderen Regionen mit einer weit zurückreichenden Präsenz (wie in Lateinamerika) hat es allein schon durch die unterschiedliche demographische Dynamik im 20. Jh. ein beachtliches Wachstum erfahren. Lebten um 1900 noch ca. 82% der christlichen Weltbevölkerung in Europa oder Nordamerika, so findet sich seit Mitte der 1980er Jahre eine wachsende Mehrheit in der südlichen Hemisphäre (2010 mehr als 60%). Im ökumenischen Diskurs spricht man von einem *shift of centers*, der Verlagerung der Zentren der Weltchristenheit.

V.a. in der deutschsprachigen kirchlichen *Historiographie* protestantischer wie katholischer Provenienz haben diese Veränderungen jedoch bislang nur einen sehr begrenzten Niederschlag gefunden. Während in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung der weltkirchliche Horizont zwar stets präsent war, dafür aber bis heute die konfessionelle (und kontextuelle) Pluralität des Weltchristentums zumeist ausgeblendet wird, ist die Agenda der protestantischen Historiographie deutscher Provenienz – bei allen innovativen Ansätzen – unverändert durch eine primär mitteleuropäische Perspektive bestimmt. Die Welt außerhalb Europas (bzw. der nordatlantischen Welt) kommt kaum vor – trotz der drastisch veränderten ökumenischen Rahmenbedingungen. Begründet wird diese Abstinenz gelegentlich mit den unterschiedlichen Aufgaben von Kirchen- und Missionsgeschichte, was aber aus zwei Gründen höchst problematisch ist. Denn zum einen ist Missionsgeschichte – als Teil des Faches Missionswissenschaft – inzwischen institutionell kaum mehr vertreten. V.a. aber vermag Missionsgeschichte – verstanden als die Abfolge westlicher Sendungsveranstaltungen – nur einen sehr begrenzten Teilausschnitt der außereuropäischen Christentumsgeschichte zu beschreiben. Kirchengeschichtliche Lehrbücher wie der – weithin zum Standardwerk avancierte – „Hauschildt“⁴ bieten fast noch weniger Informationen zur Christentumsgeschichte außerhalb Europas als sein Vorgänger aus den 1950er Jahren, der „alte“ Heussi. Das an sich sehr begrüßenswerte Projekt einer überkonfessionellen ökumenischen Kirchengeschichte – in den 1970er Jahren noch eine Sensation – beschränkt sich in der aktuellen Neuauflage⁵ mehr oder minder auf eine Reproduktion der alten Geographie der Christentumsgeschichte (und blendet die globalen Dimensionen der Ökumene weitgehend aus). Bei allen sonstigen Fortschritten droht die Kirchengeschichte – wie sie als akademische Disziplin an den protestantischen Fakultäten des deutschsprachigen Raums organisiert ist – einen zunehmend schrumpfenden Anteil der Größe „Weltchristentum“ (und seiner Geschichte) zu erfassen.

4 W.-D. HAUSCHILD, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*. Bd. 2 (Gütersloh 2005), § 18.13: „Methodismus und angloamerikanische Erweckung“; § 18.9.3: Halle: „internationale Kontakte, Mission“; § 20.4: „Internationale Kooperation: Die Ökumenische Bewegung“.

5 R. KOTTJE/B. MOELLER/T. KAUFMANN/H. WOLF (Hgg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*. Bd. 1-3 (Darmstadt 2006-2008).

Dies ist umso bedauerlicher, als sich das Christentum von Anfang an als universale Bewegung verstanden hat, die die Grenzen der Sprache, der Ethnie und Kultur transzendiert. Seine Anhänger wussten sich gesandt bis an „die Enden der Erde“ (Apg 1,8) und waren überzeugt – wie der kleinasiatische Bischof Aberkios Ende des 2. Jh.s – , „überall Genossen im (christlichen) Glauben“ zu finden – in Rom, in der heutigen Türkei oder in Mesopotamien. Euseb hat die Ausbreitung des Logos in der „gesamten *oikumene*“ zum Gestaltungsprinzip seiner Kirchengeschichte gemacht, ähnlich wie später die Weltchronik des Otto von Freising (unter dessen Augen die Konferenz gleichsam stattfand). Auch im europäischen Mittelalter wusste die Propaganda eines Bonifatius die weltweite Verbreitung des christlichen Glaubens „fast im ganzen Erdkreis“ als gewichtiges Argument bei der Bekehrung der heidnischen Germanen einzusetzen; und die frühneuzeitliche Expansion des iberischen Katholizismus nach Übersee vollzog sich unter der Ägide desselben Herrschers, vor dem sich Luther auf dem Reichstag zu Worms zu verantworten hatte. Die Geschichte des Christentums durchlief unterschiedliche Phasen der Expansion und Kontraktion. Es ist durchaus möglich, sie als eine Abfolge einzelner Globalisierungsschübe (und -abbrüche) zu beschreiben – die einander ablösten, einander überlagerten oder interagierten. Sie folgten jeweils einer unterschiedlichen Dynamik des interkulturellen Austauschs, entwickelten spezifische kommunikative und organisatorische Strukturen und führten etwa zur Ausbildung konkurrierender konfessioneller Netzwerke.

Bemerkenswerterweise sind es oft weniger professionelle Kirchengeschichtler als vielmehr Allgemeinhistoriker und Repräsentanten der *historischen Globalisierungsforschung*, die die Frage nach den globalen Perspektiven der Christentumsgeschichte neu entdeckt haben. Als „Schlüsselbegriff der Gegenwartsanalyse“⁶ ist der Terminus „Globalisierung“ seit den 1990er Jahren aus keiner Politikerrede und keinem Zeitungskommentar mehr wegzudenken. Ebenfalls seit den 1990er Jahren – nach dem Ende des Kalten Krieges und dem Wegfall ideologischer Blockgrenzen und nationalökonomischer Barrieren – hat sich in der Geschichtswissenschaft die Frage nach früheren Formen großräumiger Vernetzung und transkontinentaler Interaktionsprozessen verstärkt. Diese sind Gegenstand der historischen Globalisierungsforschung⁷, die dabei vielfach ein auffälliges Interesse an „religiösen Ökumenen“, „Weltreichen der Religion“ und „Netzwerken des Religiösen“ entwickelt hat. Verwiesen sei hier

6 P. E. FÄSSLER, *Globalisierung*. Ein historisches Kompendium (Köln 2007), 29.

7 P. FELDBAUER/G. HÖDL/J.-P. LEHNERS (Hgg.), *Rhythmen der Globalisierung*. Expansion und Kontraktion zwischen dem 13. und 20. Jahrhundert (Wien 2009); S. CONRAD/A. ECKERT/U. FREITAG (Hgg.), *Globalgeschichte*. Theorien, Ansätze, Themen (Frankfurt a.M. 2007); P. MANNING, *Navigating World History* (New York 2005); FÄSSLER, *Globalisierung*; B.K. GILLS /W.R. THOMPSON (Eds.), *Globalization and Global History* (New York 2006); M. GRANDNER/D. ROTHERMUND/W. SCHWENTKER (Hgg.), *Globalisierung und Globalgeschichte* (Wien 2005); D. HELD, *A Globalizing World?* (London-New York 2004); A. HOPKINS, *Globalization in World History* (New York 2002); A. IRIYE, *Global Community* (Berkeley 2002); J. DÜRRSCHMIDT, *Globalisierung* (Bielefeld 2002); N. COWEN, *Global History* (Cambridge 2001); K. BORCHARDT, *Globalisierung in historischer Perspektive* (München 2001); P. BEYER, *Religion im Prozeß der Globalisierung* (Würzburg 2001); U. REICHARDT (Hg.), *Die Vermessung der Globalisierung* (Heidelberg 2008); B. REHBEIN/H. SCHENGEL, *Theorien der Globalisierung* (Konstanz 2008).

nur auf die Arbeiten von Jürgen Osterhammel, Christopher A. Bayly, Gisela Mettele, Hartmann Tyrell, Reinhard Wendt, Sebastian Conrad oder Rebekka Habermas⁸. Besondere Bedeutung kommt dabei den transkontinentalen Kommunikationsstrukturen und Netzwerken christlicher Provenienz zu, und zwar bezogen auf unterschiedliche historische Epochen – in Zeiten der Vormoderne ebenso wie im 19. und 20. Jahrhundert, wo vom christlichen Internationalismus Impulse auch auf zahlreiche nicht-christliche religiöse oder politische Bewegungen ausgegangen sind.

1.3. Neuere historiographische Initiativen

Nun hat es in den letzten 25 Jahren zahlreiche historiographische Initiativen gegeben, den veränderten ökumenischen Rahmenbedingungen Rechnung zu tragen. V. a. im angelsächsischen Raum ist ein wahrer Boom von Projekten zu verzeichnen, die sich dem Ziel einer ‚History of World Christianity‘, ‚Global Church History‘ oder ‚World History of Christianity‘ verpflichtet wissen. Bereits in den 1960er Jahren gab es in verschiedenen Ländern des globalen Südens (wie Indien) Ansätze zu einer Historiographie, deren Augenmerk weniger auf die missionarischen Akteure als vielmehr auf die ‚Pioneers of Indigenous Christianity‘⁹ gerichtet war. Die 1970er Jahre sahen entsprechende Anstrengungen erstmals auf kontinentaler Ebene (1973 Gründung der ‚Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia Latinoamericana‘, CEHILA) und die 1980er Jahre in transkontinentale Perspektive¹⁰. Von einer analogen Zielsetzung geleitet, aber weniger dependenztheoretisch orientiert, entstanden seit den 1980er Jahren zahlreiche Projekte unter dem Titel ‚History of Christianity in the Non-Western World‘ oder ‚Außereuropäische Christentumsgeschichte‘ – so das

-
- 8 J. OSTERHAMMEL/N.P. PETERSON, *Geschichte der Globalisierung*. Dimensionen – Prozesse – Epochen (München 2003), 27ff. („Fernhandel, Großreiche, Ökumenen“); C.A. BAYLY, *Die Geburt der modernen Welt*. Eine Globalgeschichte 1780–1914 (Frankfurt-New York 2008), 400-450 („Weltreiche der Religion“); FÄSSLER, *Globalisierung* 60ff.; R. WENDT, *Vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Europa und die Welt seit 1500 (Paderborn u.a. 2007); R. WENDT (Hg.), *Sammeln, Vernetzen, Auswerten*. Missionare und ihr Beitrag zum Wandel europäischer Weltansicht (Tübingen 2001); G. METTELE, *Weltbürgertum oder Gottesreich*. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727-1857 (Göttingen 2009); A. BOGNER/B. HOLTWICK/H. TYRELL (Hgg.), *Weltmission und religiöse Organisationen*. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert (Würzburg 2004); W. REINHARD, *Globalisierung des Christentums?* (Heidelberg 2007); R. HABERMAS, „Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen“ (*Historische Zeitschrift* 56, 2008, 629-679); S. CONRAD/R. HABERMAS (Hgg.), Themenheft von *Geschichte und Gesellschaft* 36, 2/2010: „Mission und kulturelle Globalisierung“; H. WENDT, *Die missionarische Gesellschaft*. Mikrostrukturen einer kolonialen Globalisierung (Stuttgart 2011). – Cf. auch: K. KOSCHORKE, „Christliche Missionen und religiöse Globalisierung im 19. Jahrhundert“, in: W. DEMEL/H.-U. THAMER (Hgg.), *Die Entstehung der Moderne – 1700 bis 1914*“ (WBG Weltgeschichte Bd. 5; Darmstadt 2010, 197 – 208).
- 9 So der Titel der klassischen Studie von KAJ BAAGO, *Pioneers of Indigenous Christianity* (Madras 1969); cf. J.C.B. WEBSTER, „The History of Christianity in India: Aims and Methods“ (*Bangalore Theological Forum* 10, 1978, 110-148).
- 10 1983 Gründung der ‚History Group‘ von EATWOT, der ‚Ecumenical Association of Third World Theologians‘; cf. L. VISCHER, *Towards a History of the Church in the Third World*. The Issue of Periodization (Bern 1983).

deutsche Äquivalent. Die neueste Etappe ist durch vielfältige Projekte – Publikationen, Journale, Institutionen – unter der Überschrift ‚History of World Christianity‘ gekennzeichnet¹¹. Parallel dazu gab es – bezogen auf die Christentumsgeschichte einzelner Regionen und Kontinente – neuere Gesamtdarstellungen, Quelleneditionen, Oral-History-Projekte, Handbücher und Nachschlagewerke¹².

Faszinierend und stimulierend, wie viele dieser neueren Arbeiten sind – sie lassen zugleich erkennen, dass wir immer noch am Anfang des Projekts einer integrierten Geschichte des Weltchristentums stehen. Neben wichtigen Studien, die längst zum Klassiker geworden sind, gehen viele dieser neuen Ansätze noch nicht wesentlich über das hinaus, was Jürgen Osterhammel in anderem Zusammenhang als eine „bloße Buchbindersynthese“ bezeichnet hat¹³. Sie beschränken sich oft mehr oder minder auf die bloße Addition unverbundener Regionalgeschichten. Das hat im Einzelnen sehr unterschiedliche Gründe. Heterogenes Datenmaterial, unterschiedliche Forschungstraditionen oder der Verzicht auf vergleichende Fragestellungen, die sowohl analoge wie differente Entwicklungen erkennen lassen, zählen dazu. Oft werden traditionelle Curricula einfach durch Einzelbeispiele aus dem globalen Süden angereichert. In jedem Fall ist die Suche nach übergreifenden Strukturen, Themen und Entwicklungslinien der Außereuropäischen Christentumsgeschichte (die nicht einseitig aus der Perspektive des Westens entworfen sind, wie in der traditionellen Mis-

-
- 11 Um nur einige englische Titel zu nennen: A. HASTINGS (Ed.), *A World History of Christianity* (London 1999); D. CHIDESTER, *Christianity. A Global History* (San Francisco 2000); D. IRVIN/S. SUNQUIST, *History of the World Christian Movement. Vol. I* (Maryknoll 2001); F. NORRIS, *Christianity. A Short Global History* (Oxford 2002); P.R. SPICKARD/K.M. CRAGG, *A Global History of Christians* (Grand Rapids 1999); P. JENKINS, *The Next Christendom* (Oxford 2002); S. KIM/K. KIM, *Christianity as a World Religion* (London 2008); R.B. MULLIN, *A Short World History of Christianity* (Louisville 2008); D.B. DAUGHRITY, *The Changing World of Christianity. The Global History of a Borderless Religion* (New York 2010). – Besondere Erwähnung verdienen die Bände VIII und IX der Cambridge History of Christianity: S. GILLEY/B. STANLEY (Eds.), *World Christianities c. 1815 – c. 1914* (Cambridge 2006); H. MCLEOD (Ed.), *World Christianities c. 1914 – c. 2000* (Cambridge 2006).
- 12 Hervorzuheben sind: A. HASTINGS, *The Church in Africa 1450–1950* (Oxford 1994); B. SUNDKLER/C. STEED, *A History of the Church in Africa* (Cambridge 2000); O.U. KALU (Ed.), *African Christianity. An African Story* (Pretoria 2005); S.H. MOFFETT, *A History of Christianity in Asia*. 2 Vol.s (San Francisco 1992 / Maryknoll 2005); J. ENGLAND u.a. (Eds.), *Asian Christian Theologies. A Research Guide to Authors, Movements, Sources*. 3 Vol.s. (Dehli / Quezon City / Maryknoll 2002-2004). - Aus dem deutschsprachigen Raum wichtig: H.-J. PRIEN, *Das Christentum in Lateinamerika* (KGE IV/6; Leipzig 2007); K. HÖCK, *Das Christentum in Afrika und dem Nahen Osten* (KGE IV/7; Leipzig 2005); K. KOSCHORKE/F. LUDWIG/M. DELGADO (Hgg.), *Außereuropäische Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 1450-1990* (KTGQ VI; Neukirchen-Vluyn 2010). – Eine ausführliche Darstellung entsprechender historiographischer Debatten findet sich in: K. KOSCHORKE (Hg.), Themenheft „Aussereuropäische Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika)“ (in: *Periplus*. Jahrbuch für außereuropäische Geschichte 16, Berlin 2006).
- 13 J. OSTERHAMMEL, „Weltgeschichte: Ein Propädeutikum (*Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 9, 2005, 452-479), 456: „Buchbindersynthese unverbundener Werkstücke“. Das von ihm beschriebene Konzept einer Weltgeschichtsschreibung, der die Aufgabe zufällt, „eine Vielzahl einzelner Geschichten zusammenzuführen“ und „die Einheit geographisch verschieden gelagerter Geschichten“ zu thematisieren, erinnert in verschiedener Hinsicht an das Projekt einer Geschichte des Weltchristentums.

sionsgeschichte, diese aber natürlich einschließen und so etwas wie eine „shared history“ ermöglichen) unverändert ein dringendes Desiderat. Der Entwurf einer globalen Landkarte der Christentumsgeschichte – auf der sich die einzelnen regionalen und konfessionellen Partikulargeschichten angemessen verorten lassen – bleibt Herausforderung und Aufgabe.

1.4. *Ansatz und Ziele der Fünften Internationalen München-Freising-Konferenz*

Demgegenüber bestand die Zielsetzung der Fünften Internationalen München-Freising-Konferenz – deren Akten hier vorgelegt werden – darin, globale Perspektiven durch die vergleichende Analyse von Paradigmen großräumiger Vernetzung aus unterschiedlichen Epochen der Christentumsgeschichte zu gewinnen. Die ausgewählten Beispiele sind jeweils relativ fest etwa in den Curricula des kirchengeschichtlichen Unterrichts an den protestantisch-theologischen Fakultäten des deutschsprachigen Raums verankert, nur dass sie dort zumeist in regionaler Engführung verhandelt werden. Hier hingegen sollten sie auf einer deutlich ausgeweiteten Landkarte der globalen Christentumsgeschichte verortet und unter vergleichenden Fragestellungen analysiert werden.

Diese vier Paradigmen sind:

(1.) Die ostsyrisch-„nestorianische“ „Kirche des Ostens“, ein – neben der lateinischen und griechischen Kirche – drittes Zentrum der globalen Christenheit in vor-moderner Zeit, die sich auf dem Höhepunkt ihrer Ausbreitung im 13./14. Jh. von Syrien bis nach Ostchina und von Sibirien bis nach Südindien erstreckte und damit – in ihrer geographischen Extension – ein Kirchengebiet umfasste, welches das der zeitgenössischen lateinischen Christenheit des Westens bei Weitem übertraf. Zahlreiche neue Funde der letzten 20 Jahre haben diesen Befund bestätigt und unser Wissen um zahlreiche Facetten erweitert.

(2) Die Jesuiten als die *global players* der frühen Neuzeit, bedeutend u. a. in einer doppelten Funktion: als Speerspitze der Gegenreformation in der alten Welt und als Pioniere aufregender interkultureller Experimente in Übersee. Beide Aspekte ihres Wirkens sind durchaus miteinander verknüpft, wie sich einerseits an ihrer Rolle beim Export konfessioneller Identitäten nach Übersee (etwa im Zusammenhang der Rezeption des Tridentinums) zeigen lässt und andererseits an der Bedeutung ihres Verweises auf räumliche Katholizität als eines antiprotestantischen Arguments in den konfessionellen Kontroversen Europas.

(3) Der Pietismus Hallenser und Herrnhuter Prägung, der sich von Anfang an durch das Überspringen konfessioneller und territorialkirchlicher Barrieren auszeichnete. Angehörige dieser Bewegung wurden als Pioniere protestantischer Mission in Asien, Afrika und Nordeuropa tätig. Sie unterhielten ökumenische Kontakte zu den orthodoxen Kirchen in Russland, auf dem Balkan und in Nahost, betreuten deutsche Auswanderer in der neuen Welt und verstanden sich als Glieder einer „globalen Gemeinschaft“, in der es früh auch zu transkontinentalen Ehen kam wie der der ehemaligen Sklavin und Missionarwitwe Rebecca aus der Karibik mit dem Evange-

listen Christian Protten Africanus aus dem heutigen Ghana – eines der Paradigmen, das auf der Tagung erörtert wurde.

(4) Viertes Beispiel ist die protestantische Missionsbewegung im Umfeld von Edinburgh 1910, die vielfach als „Ausgangspunkt“ und „Geburtsstunde“ der modernen ökumenischen Bewegung des 20. Jh.s bezeichnet worden ist. Damit markiert sie zugleich einen neuen Höhepunkt innerchristlicher Globalisierung – durch die Vernetzung zahlreicher zuvor geographisch wie konfessionell getrennter Kirchen und Missionen des Westens. Was viel zu wenig wahrgenommen worden ist, ist die Bedeutung von Edinburgh als einer Art Relaisstation, die Debatten und Entwicklungen in den „jungen Kirchen“ Asiens und Afrikas aufnahm und verstärkend dorthin zurückgab – in seiner Bedeutung für die Kirchen Asiens durchaus vergleichbar mit der des Zweiten Vaticanum fünfzig Jahre später in der katholischen Welt.

Diese vier Paradigmen entstammen nicht nur verschiedenen Epochen, sondern repräsentieren auch unterschiedliche Modelle christlicher Globalität. Als Vergleichspunkte ihrer Untersuchung wurden in der vorbereitenden Korrespondenz genannt: 1. Geographische Ausbreitung; 2. Organisations- und Kommunikationsstrukturen; 3. Medien, Presse, Selbstdarstellung; 4. Transkontinentale Wechselwirkungen; 5. Globale Vernetzung indigen-christlicher Eliten. Dieses Frageraster konnte natürlich nicht in allen Beiträgen durchdekliniert werden, sollte aber Bezugspunkte für die weitere Diskussion benennen. Andere mögliche Vergleichspunkte – wie etwa das Verhältnis zur lokalen Kultur (bzw. unterschiedliche Inkulturations-Modelle) oder die Frage der Vernakularisierung - hingegen wurden zurückgestellt.

2. Die Konferenz

Die Konferenz fand vom 18.-20. Februar 2011 in Freising bei München statt¹⁴. Als Referenten und Diskutanten nahmen Kirchengeschichtler, Allgemein- und Globalisierungshistoriker, Missions-, Religions-, Kultur- und Regionalwissenschaftler sowie Experten der einzelnen auf der Konferenz erörterten historischen Paradigmen teil. Externe Beiträge zum Konferenzband stellten dankenswerter Weise Peter Tze Ming Ng (Hongkong) und Verena Böll (Dresden) zur Verfügung. Der Artikel von Ronnie Po-Chia Hsia (Pennsylvania) wurde in absentia vorgetragen.

14 Die früheren München-Freising-Konferenzen liegen publiziert vor: K. KOSCHORKE (Ed.), *Falling Walls. The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity / Einstürzende Mauern. Das Jahr 1989/90 als Epochenjahr in der Geschichte des Weltchristentums* (StAECG Vol. 15; Wiesbaden 2009); K. KOSCHORKE (Ed., in cooperation with J.-H.Schjoerring), *African Identities and World Christianity in the Twentieth Century* (StAECG Vol. 10; Wiesbaden 2005); K. KOSCHORKE (Ed.), *Transcontinental Links in the History of Non-Western Christianity / Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des außereuropäischen Christentums* (StAECG Vol. 6; Wiesbaden 2002); K. KOSCHORKE (Hg.), *„Christen und Gewürze“*. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten (StAECG Vol. 1; Göttingen 1998).

2.1. ‚Kirche des Ostens‘

Erstes verhandeltes Paradigma ist die ostsyrische (traditionellerweise als ‚nestorianisch‘ bezeichnete) ‚Apostolische Kirche des Ostens‘. Als Repräsentantin eines sehr alten und eigenständigen Zweiges der orientalischen Christenheit hat sie in jüngster Zeit ein enorm gesteigertes Interesse erfahren¹⁵. Beeindruckend ist sie allein schon durch ihre weite geographische Ausbreitung, die sich auf ihrem Höhepunkt im 13./14. Jh. von Syrien bis Ostchina und Sibirien bis Indien (und andere Regionen Südasiens) erstreckte. Sie existiert noch heute – wenngleich in ihren Ursprungsändern (im heutigen Irak und Iran) massiv gefährdet – und ist seit 1950 Mitglied des Weltkirchenrats in Genf. Bereits 1978 hat sie Wolfgang Hage – im Blick auf die Situation im 13. und 14. Jahrhundert – als die „erfolgreichste Missionskirche in der zeitgenössischen Gesamtchristenheit“ bezeichnet, weiter verbreitet als die damalige lateinische Christenheit des Westens.¹⁶ Diese Feststellung ist in höchstem Maße bemerkenswert – auch wenn man in Rechnung stellt, dass die nestorianischen Christen außerhalb ihrer mesopotamischen Stammlande jeweils nur eine kleine Minderheit darstellten. Darüber hinaus haben zahlreiche neue Entdeckungen (oder Erstpublikationen) der letzten 25 Jahre unser Wissen um die geographische Extension des ostsyrischen Christentums nochmals erheblich erweitert. Diese Funde stammen aus West- und Zentralasien, China, Ladakh, Indien, Sri Lanka, dem Persischen Golf und anderen Regionen. Sie liefern eine Fülle sozialgeschichtlicher Einsichten, dokumentieren die Ausbreitung entlang der maritimen und kontinentalen Handelswege Asiens und belegen ostsyrisch-nestorianische Präsenz in sehr unterschiedlichen religiösen, politischen, kulturellen und sprachlichen¹⁷ Kontexten.

15 Allein schon die Bibliographie neuerer Titel in: R. MALEK/P. HOFRICHTER (Eds.), *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia* (Nettetal 2006), 499-698, umfasst 200 Seiten; cf. ebenfalls die ausführlichen Bibliographien bei: D.W. WINKLER/ LI TANG (Eds.), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters* (Berlin-Wien 2009); C. BAUMER, *Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse* (Stuttgart 2005), 317-328; M.A. LALA COMNENO, “Nestorianism in Central Asia during the First Millennium: Archaeological Evidence” (*Journal of the Assyrian Academic Society* 11, 1997, 20-67); J. TUBACH, “Die nestorianische Kirche in China”, in: P. NAGE /P.O. SCHOLZ (Eds.), *Nubica et Aethiopica IV/V* (Warschau 1999, 61-193), 62f. 104-193; N. STANDAERT (Ed.), *Handbook of Christianity in China*. Vol. I: 635-1800 (Leiden u.a. 2001), 1ff. – Neuere Überblicksdarstellungen: W. HAGE, *Das orientalische Christentum* (Stuttgart 2007), 269-314; W. BAUM/D.W. WINKLER, *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer* (Klagenfurt 2000). – Nicht nur für die wissenschaftliche Forschung, sondern auch für das Selbstverständnis der asiatischen Kirchen (unabhängig von ihrer Denomination) ist die ‚Kirche des Ostens‘ – als Repräsentantin einer vorkolonialen Tradition - von großer Bedeutung. Das zeigt die wachsende Beliebtheit „nestorianischer“ Kreuze und anderer Symbole.

16 W. HAGE, „Der Weg nach Asien: Die ostsyrische Missionskirche“, in: K. SCHÄFERDIEK (Hg.), *Die Kirche des frühen Mittelalters* (München 1978, 360-396), 373.

17 Allein in den Oasen Dunhuang und Turfan wurden christliche Texte in mindestens neun verschiedenen Sprachen entdeckt: Syrisch, Griechisch, Sogdisch, Pahlavi, Parthisch, alttürkischem Uighurisch, Khotanesisch, Chinesisch und Tibetisch – Zeichen für die erstaunliche sprachliche und kulturelle Adaptionsfähigkeit des nestorianischen Christentums.

Umso dringlicher ist die Frage nach dem inneren Zusammenhalt sowie den Kommunikations- und Organisationsstrukturen der Kirche des Ostens, die sich als gesamtkontinentales Netzwerk beschreiben lässt.

China steht im Zentrum des Beitrags von SAM LIEU (n° 02), der in den Jahren 2001 bis 2008 ein australisches Forschungsprojekt zu nestorianischen (und manichäischen) Monumenten im chinesischen Quanzhou leitete. Der Beitrag diskutiert Zeugnisse ostsyrischer Präsenz in verschiedenen Regionen des Landes. Dies geschieht durch die Analyse von – neu entdeckten oder interpretierten – Monumenten v.a. aus vier wohl dokumentierten Zentren, nämlich den früheren Hauptstädten Chang'an (Xi'an) und Louyang, der Oase Dunhuang (Shazhou) sowie der Hafenstadt Quanzhou (dem mittelalterlichen Zayton). Prominentestes Beispiel einer Neuentdeckung ist die 2006 in Louyang entdeckte Stele aus dem Jahr 814/815. Sie stellt ein Pendant zur berühmten, bereits seit 1623 bekannten Nestorianer-Stele von Xian aus dem Jahr 781 dar (die Ausgangspunkt aller Rekonstruktionen zur Frühgeschichte des Christentums in China ist) und enthält Teile eines liturgischen Textes in chinesischer Sprache, der uns bereits aus Dunhuang bekannt war. Die Nestorianer-Stele aus Louyang belegt zugleich die bereits seit längerem vermutete Existenz einer Gemeinde sogdisch-christlicher Kaufleute auch in der östlichen Hauptstadt der Tang-Dynastie. Texte aus anderen Regionen lassen ein breites Spektrum ethnischer Zugehörigkeit (und korrespondierender Verbreitungswege) in den ostsyrischen Klöstern und Gemeinden Chinas erkennen. Neben der Ausbreitung auf dem Landweg (über das Netz der kontinentalen Seidenstraßen) sieht Lieu auch Indizien für eine maritime Verbindung (über Quanzhou/ Zayton) zu den Nestorianergemeinde in Südindien oder Persien. Diese beurteilt er allerdings zurückhaltender als andere Forscher, die v.a. auf die Bedeutung Zaytons für den maritimen Fernhandels Chinas verweisen.

Die „organisatorischen und kommunikativen Strukturen“ der Kirche des Ostens sind Gegenstand des Beitrags von WOLFGANG HAGE (n° 03). Der Zusammenhalt der „weiträumigste(n) christliche(n) Kirche des Mittelalters“ war v.a. durch zwei Faktoren gewährleistet: ein organisatorisches Zentrum (in Gestalt des in Mesopotamien residierenden Katholikos-Patriarchen) sowie die syrisch-aramäische Kirchensprache, die – dem Latein im mittelalterlichen Europa vergleichbar – in China ebenso wie in Indien, in Zentralasien und in Nahost in Gebrauch war. Erhebliche Modifikationen der traditionellen Kirchenstruktur gab es auf der unteren Ebene: so durch die Unterscheidung von Metropolen des „Inneren“ und „Äußeren“ (mit abgestuften Rechten und Pflichten) sowie durch eine Personalpolitik, die die oberen Führungspositionen den aus Mesopotamien stammenden Hierarchen vorbehielt (und nur die unteren für einheimische Christen öffnete). Eine Ausnahme stellt die Thomas-Christenheit Südindiens dar, die einen der Ihren als gemeinsamen Archidiakon kannte, der dem fremden Metropolitan zur Seite stand (und ggf. auch ohne ihn die Leitung der Gemeinschaft wahrnehmen konnte). Eine analoge Dualität ist auch im Gebrauch der Sprachen zu beobachten: einem beachtlichen kirchlichen Schrifttum in den unterschiedlichen Regionalsprachen stand der exklusive Gebrauch des Syrischen als Liturgiesprache gegenüber. „Dieses doppelte Band (die im Land fremden Metropoliten-

ten wie die im Land fremde Kirchensprache) sollte also auch die fernsten Kirchenprovinzen an der Kirche halten, barg damit jedoch auch die negative Konsequenz in sich, dass die apostolisch-ostkirchliche Christenheit in Zentral- und Ostasien unselbständig blieb“. Die einheitsstiftenden Faktoren in der Organisation der ‚Kirche des Ostens‘ werden somit zugleich als Bedingungen späterer Desintegration identifiziert. – Es wäre äußerst reizvoll (und eine wichtige Aufgabe künftiger Forschung), diese allgemeinen Bestimmungen mit einer quantifizierenden Analyse zu verbinden und beispielsweise das regional sehr disparate Quellenmaterial nach Frequenzen brieflicher Kommunikation und anderer Formen des Austauschs (Reisen) mit den einzelnen Regionen zu befragen¹⁸.

Die Beziehungen zwischen der lateinischen Christenheit des Westens und der nestorianischen ‚Kirche des Ostens‘ sind Gegenstand des Beitrags von FOLKER REICHERT (n° 04) – „aus der Perspektive des Reisehistorikers“, der die punktuellen Kontakte in den weiteren Rahmen der Austauschbeziehungen zwischen Europa und Asien im Mittelalter einzeichnet und dabei die Bedeutung religiöser Akteure betont. Über Jahrhunderte getrennt, kam es erst durch die Kreuzzüge und die mongolische Reichsbildung wieder in größerem Umfang zu direkten Kontakten zwischen beiden Zweigen der mittelalterlichen Christenheit. Solche Kontakte ergaben sich in Jerusalem, Zentralasien, Nordchina, Südindien oder in Bagdad. Dabei waren es nicht nur franziskanische Mönche (wie Wilhelm von Rubruk) oder italienische Kaufleute (so Marco Polo), die ins Mongolenreich reisten. Umgekehrt fanden auch ostsyrische Kleriker (Rabban bar Sauma) den Weg von China über Mesopotamien bis nach Europa. Diese Kontakte changierten zwischen „Kooperation und Dissenz“ und reichten von gegenseitiger Verurteilung bis hin zu (gescheiterten) Unionsprojekten oder dem gemeinsamen Auftritt nestorianischer und katholischer Christen beim Religionsgespräch am Hof des Mongolenherrschers in Karakorum 1254 – ein Auftritt, der das „ausgeprägte Selbstbewusstsein der Lateiner“ nicht nur in puncto kirchlicher Orthodoxie, sondern auch „bezogen auf die Methodik des Denkens und des richtigen Fragens“ sichtbar machte. „Man kann das als eine der Ursachen für den bemerkenswerten Aufstieg Europas betrachten. Wenn dies zutrifft, dann beleuchten die Auseinandersetzungen von Lateinern und Nestorianern nicht nur die Globalität des 13. und 14. Jahrhunderts, sondern stehen zugleich in den Anfängen jener Entwicklung, die wir als „Globalisierung“ begreifen. Dass sie zumindest in ihren früheren Abschnitten viel mit Anspruch und Ausbreitung des Christentums, mit Mission und Glaubensverkündigung zu tun hatte, wird dadurch bezeugt.“

18 Einige Hinweise bei: K. KOSCHORKE, „Ob er nun unter den Indern weilt oder unter den Chinesen ...“. Die ostsyrisch-nestorianische ‚Kirche des Ostens‘ als kontinentales Netzwerk im Asien der Vormoderne“ (*Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte* 9, 2009, 9-35).

2.2 Die frühe Gesellschaft Jesu

Die Jesuiten sind vielfach als die *global players* des 16. und 17. Jh.s bezeichnet worden. Ihre weltweite Präsenz ist unmittelbar mit der iberischen Übersee-Expansion der frühen Neuzeit verknüpft – und zwar sowohl in Gebieten, die kolonialer Kontrolle unterstanden (etwa in Goa, Brasilien oder Peru), wie außerhalb derselben (z.B. in Japan oder China). Im Blick auf eine Globalgeschichte des Christentums sind sie v.a. in einer doppelten Funktion relevant: in der alten Welt als Speerspitze der Gegenreformation (und katholischen Reform) sowie in Übersee als Initiatoren bemerkenswerter interkultureller Experimente (und als Kanäle des Wissensaustausches zwischen Europa und Außereuropa). Beide Funktionen sind bereits im Gründungsdokument der *Societas Jesu* angelegt, der Bulle *Regimini militantis ecclesiae* von Papst Paul III vom 27.9.1540. Danach kann der Papst die Ordensangehörigen „zum Nutzen der Seelen und zur Ausbreitung des Glaubens“ schicken, „wohin er will, sei es zu den Türken oder anderen Ungläubigen, auch wenn sie im sog. ‚Indien‘ leben, sei es zu irgendwelchen Häretikern oder Schismatikern“. Letztere waren nicht nur in Europa anzutreffen, sondern auch in Afrika (etwa in Äthiopien) oder in Asien (so die indischen Thomas-Christen).

Als den „Versuch einer möglichst effizienten Anpassung des christlichen Ordenswesens an die neuen globalisierten Anforderungen“ beschreibt MARKUS FRIEDRICH (n° 05) die Gründung der Gesellschaft Jesu im Jahre 1540. Sie erfolgte „mit einem klaren Blick für die veränderten Bedingungen in dieser sich geographisch immer weiter ausdehnenden Welt“. Unter dieser Prämisse analysiert der Autor die organisatorischen und kommunikativen Strukturen der Societas Jesu. Anders als frühere Missionsorden kannten die Jesuiten eine quasi-absolutistische Führungsspitze in Rom, die – geographisch immobil und gekennzeichnet durch personelle Stabilität und weitgehende Autonomie – für ihren sozialen und organisatorischen Zusammenhalt verantwortlich war. Ihr gegenüber standen die Missionare „vor Ort“, die als den lokalen Bezügen verhaftet galten. Überbrückt wurde diese Distanz durch das Prinzip einer *lettered governance* und einer streng hierarchischen Befehlsstruktur. Diese sollte der Zentrale – gegenüber der Vielfalt partikularer Interessen und Anforderungen – einen „globalen, universalen Aktionshorizont“ sichern. Soweit die Konzeption des Ignatius und seines Beraters Polanco, die freilich den Realitätstest nur bedingt überstand. Denn in Wirklichkeit war die Entscheidungsfindung der römischen Zentrale ungleich pluraler und die römische Kurie deutlich weniger monolithisch, als dies meist dargestellt wird. „Der tatsächliche Einfluss einzelner Ordensgenerale wäre stattdessen in Zukunft jeweils erst konkret ausfindig zu machen, nicht einfach vorauszusetzen“. Sehr viel pluraler, als bisher angenommen, stellt sich auch die kommunikative Praxis des Jesuiten-Ordens dar. Auch die Generalsbriefe enthalten oft eher Ratschläge als Befehle. Als Ergebnis – so Friedrich – ist festzuhalten, dass „die Gesellschaft Jesu zwar zunächst davon ausgegangen war, ihre ursprünglich auf europäische Verhältnisse zugeschnittenen Herrschaftskonzeptionen und -praktiken auf globale Dimensionen ausweiten zu können, doch sehr schnell und ganz deutlich auf die Schwierigkeiten einer solchen weltumspannenden Ausdehnung aufmerksam wurde“.

Dies ist eine Feststellung, deren weitreichende Implikationen an anderer Stelle zu erörtern sind. Denn mit der Relativierung des monarchischen Prinzips lässt sie zugleich Raum zur Beschreibung der Eigendynamik christentumsgeschichtlicher Entwicklungen in unterschiedlichen regionalen Kontexten. Dies gilt insbesondere für das katholische Asien (Beispiel: Anfänge des Katholizismus in Korea seit 1784).

Den Medien der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit ist der Beitrag von CLAUDIA VON COLLANI (n° 06) gewidmet. Er vermittelt einen Überblick über das breite Spektrum von Informationsträgern, dessen sich die Jesuiten als „moderne Gesellschaft“ bedienten. Es reicht von Briefen, Büchern, Zeitschriften, wissenschaftlichen Publikationen, Theaterstücken und Bildern bis hin zu Predigten und anderen Formen oraler (und später schriftlicher) Kommunikation. Besonders bemerkenswert dabei sind die Jahrbriefe, Briefsammlungen und die sich daraus entwickelnden Anfänge eines Zeitschriftenwesens. Rezipienten waren dabei „nicht nur andere Jesuiten, sondern auch Förderer des Ordens, die gebildete Oberschicht, die europäische ‚Republique des lettres‘ und eigentlich alle Europäer, ob katholisch oder nicht“. Doch wurden die unterschiedlichen Medien entsprechend den jeweiligen Zielgruppen jeweils deutlich differenziert. Jesuitische Publikationen formten in der europäischen Öffentlichkeit weitgehend das Bild der außereuropäischen Welt. Zugleich waren sie wichtige Instrumente in der Auseinandersetzung mit den Protestanten. „Die Missionen strahlten auch auf Europa zurück, indem sie mittels der exotischen Stoffe aus den Übersee-Gebieten ein buntes Bild der Religion propagierten und zeigten, dass die katholische Kirche zwar einheitlich-allgemein, aber auch vielfältig war. Im Gegensatz zu den protestantischen Territorialkirchen wurde dabei der Anspruch des weltübergreifenden, des wortwörtlich ‚Katholisch-Seins‘ betont“.

Ein besonders eindrückliches Beispiel der Rückkoppelung überseeischer Ereignisse nach Europa ist Gegenstand der Studie von NICCOLO STEINER (n° 07). Er untersucht die sehr früh einsetzende kultische Verehrung der 26 japanischen Märtyrer (darunter dreier Jesuiten), die – 1597 in Nagasaki durch Kreuzigung hingerichtet – bereits 1627 von Papst Urban VIII. selig (und 1862 von Pius IX. heilig) gesprochen wurden. Dieses Beispiel ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Denn es handelte sich hier nicht um altkirchliche, sondern um „moderne“ Märtyrer der katholischen Kirche des 16. Jh.s; und es waren nicht europäische Ordensgeistliche (wie Ignatius oder Franz Xaver), sondern japanische Christen (Jesuiten, Franziskaner und Laien), die nun zum Objekt einer globalen Verehrung wurden. Dies geschah in Asien selbst (Japan, Macao, Manila), in Europa (Deutschland, Spanien und Italien) und sogar in Amerika (Kalifornien, Paraguay, Mexiko). Schließlich waren es nicht nur gebildete Kreise, die durch schriftliche Nachrichten Kenntnis von den Ereignissen in Fernost erhielten. Vielmehr erfuhr auch das einfache – illiterate – Kirchenvolk vom vorbildlichen Leiden und Sterben der japanischen Glaubenszeugen, durch Patroziniumsfeste, Altarbilder, Predigten, in der Liturgie, durch Heiligenbildlichen

und anderes mehr, und zwar – wie erwähnt – in unterschiedlichen Regionen und auf verschiedenen Kontinenten. Dies war ein wesentlicher Aspekt der Entwicklung eines „globalen Bewusstseins“, der zu weiteren Forschungen anregt¹⁹.

Die Rolle der Jesuiten in den konfessionellen Debatten Europas wurde auf der München-Freising-Konferenz nicht eigens erörtert. Diese Auseinandersetzungen hatten aber erhebliche Auswirkungen auch auf das Übersee-Engagement der Societas Jesu etwa im Rahmen der an anderer Stelle zu diskutierenden Kompensationstheorie oder im Kontext der Rezeption der Beschlüsse von Trient. Sie führten, v.a. im Verbund mit europäischer Kolonialherrschaft, zu einer intransigenten Haltung sowohl gegenüber den nicht-christlichen Religionen wie gegenüber nicht-katholischen Formen des Christentums. So in Äthiopien, dem Gegenstand des Beitrags von VERENA BÖLL (n° 08), die die gescheiterten Bemühungen der Jesuiten um eine Katholisierung der äthiopisch-orthodoxen Kirche beschreibt. Zwar ging die Initiative zu einer stärkeren portugiesisch-katholischen Präsenz im Land zunächst von der äthiopischen Seite aus. Jedoch wurde diese Anfrage von beiden Seiten unterschiedlich verstanden. Die Äthiopier sahen – angesichts wachsender muslimischer Bedrohung – im christlichen Glauben ein verbindendes Element mit dem katholischen Europa. Für die vom Papst mit der Äthiopien-Mission beauftragten Jesuiten hingegen „stand das Ziel einer baldigen Katholisierung und Union der äthiopischen Kirche mit Rom außer Frage“. Bevor auch nur ein einziger Jesuit das Land betreten hatte, wurde 1554 in Rom bereits ein katholischer Patriarch für das Land geweiht. Diesen hätten die Äthiopier wohl als Oberhaupt der im Lande lebenden Portugiesen akzeptiert, keineswegs aber für ihre eigene – mit dem koptischen Patriarchat in Alexandria verbundene – Kirche. Die Spannungen verschärften sich, und die anfangs sehr offenen Äthiopier betonten angesichts jesuitischer Exklusivitätsansprüche zunehmend ihrer eigene konfessionelle Identität. Das Ergebnis bestand 1632 in der Ausweisung der Jesuiten und der langdauernden Selbstisolierung Äthopiens gegenüber den religiösen und politischen Avancen Europas.

In China hingegen – Thema des Beitrags von RONNIE PO-CHIA HSIA (n° 09) – gab es für die dort tätigen Jesuiten im 16. und 17. Jh. keine innerchristlich-konfessionelle Konkurrenz. Trotz aller Bemühungen hatte Matteo Ricci keine Überreste der früheren nestorianisch-ostsyrischen Präsenz im Land mehr vorgefunden; und Protestanten wurden in der Region erst später aktiv. Dennoch waren v.a. die aus Nordeuropa stammenden jesuitischen Missionare naturgemäß von den konfessionellen Auseinandersetzungen in ihrer Heimat geprägt, was sich freilich in der Begegnung mit den in China vorgefundenen religiösen Traditionen kaum niederschlug. Als religiösen Hauptkonkurrenten identifizierten sie dort den Buddhismus, gegen den sie heftige Attacken richteten. Das Verhältnis zur – im Beitrag nicht verhandelten – konfuzianischen ‚Leitkultur‘ hingegen war (auch angesichts der eigenen prekären

19 Neben der im 17. Jahrhundert einsetzenden global-katholischen Verehrung der japanischen Märtyrer ist in jüngerer Zeit auch die ökumenische zu beachten – durch die anglikanische und lutherische Kirchen Japans.

ren Situation als geduldete Minderheit) durch einen akkomodierenden Zugang bestimmt. Die China-Mission der Jesuiten führte zwar nicht in Fernost, wohl aber in Europa zur Konfrontation mit den Protestanten. Insbesondere der Ritenstreit gab Anlass zu erbitterten Debatten auch zwischen den konfessionellen Lagern, was am Beispiel der Kontroverse zwischen dem Göttinger Kirchenhistoriker Johann Lorenz Mosheim (1694-1755) und dem schlesischen Jesuiten Florian Bahr (1706-1771) exemplifiziert wird. "The relationship between Catholic overseas missions and the confessional polemic in Europe remained strongly linked".

2.3 Pietismus

Das iberische Übersee-monopol – 1493 durch die päpstliche Bulle *Inter cetera* und 1494 durch den Vertrag von Tordesillas begründet, der die Aufteilung der außereuropäischen Welt zwischen Portugal und Spanien zu regeln suchte – hatte nicht lange Bestand. Bald drängten auch andere, zunehmend westeuropäisch-protestantische Mächte in den lukrativen Übersee-Handel, so verstärkt seit ca. 1600 die Niederländer, Briten und wenig später auch Dänen und Schweden. An der lange Zeit zu beobachtenden protestantischen Missionsabstinenz änderte dies zunächst wenig. Denn die neuen halbstaatlichen Kompanien waren vor allem ökonomisch interessiert und kümmerten sich, wenn überhaupt, primär um die religiöse Betreuung der europäischen Siedler und Angestellten. Von einer protestantischen Missionsaktivität im qualifizierten Sinn (mit dem vorrangigen Ziel der Gewinnung einheimischer Konvertiten) kann man etwa in Asien erst seit der Dänisch-Halle'schen Mission im südindischen Tranquebar seit 1706 sprechen. Diese vollzog sich aber von Anfang an in transkontinentaler Perspektive – Gegenstand u.a. des Beitrages von Daniel Jeyaraj, der auf den frühen kommunikativen Austausch mit puritanischen Kreisen im nordamerikanischen *New England* hinweist. Tätig wurden erst die Hallenser und später die Herrnhuter in zahlreichen Regionen und Kontinenten, und zwar nicht nur mit dem Ziel der ‚Heiden‘-Mission, sondern auch im Kontext zahlreicher anderer Aktivitäten zur Beförderung des Reiches Gottes – durch die Betreuung deutscher Auswanderer in Nordamerika, durch ökumenische Kontakte zur Orthodoxie Osteuropas und den isolierten Kirchen des Orients oder auch durch die seelsorgerliche Betreuung christlicher ‚weißer Sklaven‘ in den Piraten-Staaten Nordafrikas. Herrnhuter Aktivitäten in der Karibik gaben zugleich wichtige Impulse zur Genese einer schwarzen Christenheit in der atlantischen Welt.

HARTMUT LEHMANN (n°10) analysiert die internationalen und missionarischen Aktivitäten von Halle und Herrnhut in vergleichender Perspektive. Dieser Vergleich hebt die unterschiedlichen Profile beider Bewegungen hervor. Diskutiert werden organisatorische Strukturen, Formen regionaler Präsenz und internationaler Kooperation, Verbreitung, Träger (ausgebildete Theologen als Missionare in Halle vs. Laien-Evangelisten in der Brüdergemeine) sowie die unterschiedlichen Missionskonzepte beider Gruppierungen und ihre Impulse für die Missionsbewegung des 19. Jh.s. Besonders hervorgehoben wird dabei die Dynamik und der polyzentrischen Charakter der Herrnhuter Bewegung, die sich als – nicht ortsgebundene – Pilgerge-

meine verstand und in unterschiedlichen Regionen und politischen sowie kolonialen Kontexten tätig wurde. „Halle war und blieb ... das Zentrum, von dem aus alle Aktivitäten gesteuert wurden, auch alle Impulse auf dem Gebiet der Mission. Herrnhut war dagegen schon nach relativ kurzer Zeit nur einer von mehreren Stützpunkten in dem weltweiten Netz der Herrnhuter Aktivitäten. Diese reichten von Zeist in den Niederlanden bis Sarepta in Südrussland, von Neuwied am Niederrhein bis Neuhernhut auf Grönland, von Herrnhag in der Wetterau bis Christiansfeld in Dänemark“. Zwar zielte die Missionsarbeit der Herrnhuter nie auf die Christianisierung ganzer Völker und Länder, weshalb man im Ergebnis nur von einer „punktuellen globalen Präsenz“ sprechen könne. Andererseits aber gilt: „Nicht einmal die katholische Kirche war jedoch im 18. Jahrhundert an so vielen Orten auf eine so nachhaltige Weise wie die Herrnhuter auf das Ziel hin orientiert, Angehörige aller Völker der Welt für Christus zu gewinnen“.

Ein besonders instruktives Beispiel früher transkontinentaler Vernetzung ist Gegenstand der Studie von DANIEL JEYARAJ (n° 11). Der Artikel behandelt den literarischen und publizistischen Austausch zwischen den deutschen lutherischen Missionaren in der dänischen Mietkolonie Tranquebar (Südindien) mit dem Puritaner Cotton Mather im nordamerikanischen Boston, der sich aus der Verbreitung der Halle'schen Missionsberichte in ihrer englischen Übersetzung („*Propagation of the Gospel in the East*“) auch in Nordamerika entwickelte. Sie führte zu einem direkten brieflichen Kontakt Cotton Mathers erst mit der Zentrale in Halle und dann direkt mit den *missionarios* in Indien selbst, mit dem Ergebnis, dass sich die Anfänge protestantischer Missionsaktivitäten in Asien („Ostindien“) und Nordamerika („Westindien“) in gegenseitiger Wahrnehmung entwickelten. Wichtige Schaltstelle war dabei London, wo mit Anton Wilhelm Böhme ein ehemaliger Student von August Hermann Francke als lutherischer Hofprediger des Prinzgemahls der englischen Königin Anna wirkte. Dieser übersetzte seit 1708 – also bereits gut zwei Jahre nach Beginn des Tranquebar-Projektes im Jahr 1706 – die von dort eingehenden Missionsberichte ins Englische und ließ sie von der anglikanischen *Society for Promoting Christian Knowledge* (SPCK) drucken – wodurch sie rasch ihren Weg auch nach Boston fanden. Übersetzt wurden die – im Deutschen seit 1710 als *Hallesche Berichte* publizierten – Missionsberichte aus Indien übrigens von Böhme in London teilweise sogar bereits vor ihrem Eintreffen in Halle oder Kopenhagen²⁰. Auf der anderen Seite des Atlantik sorgte Cotton Mather nicht nur für die weitere Verbreitung der *Propagation of the Gospel in the East* in den englischen Kolonien Nordamerikas. Nachrichten über die Ordination indianischer Christen zum Pastorenamt durch John Elliot im Jahr 1670 wiederum inspirierten in Südindien die ersten Schritte zur Bildung eines einheimischen lutherischen Klerus (dort erstmals realisiert durch die Ordination des tamilischen Katecheten Aaron zum Pfarrer 1733), und um-

20 Darauf macht E. BENZ aufmerksam: „Pietist and Puritan Sources of early Protestant World Missions (Cotton Mather and A.H. Francke)“ (*Church History* 20, 1951, 28-55), 31.

gekehrt beeinflusste das Modell Tranquebar die Anfänge der internationalen amerikanischen Missionsbewegung im frühen 19. Jh.

Auch GISELA METTELE (n° 12) befasst sich am Beispiel der Herrnhuter Brüderunität mit den weltweiten Kommunikationsstrukturen des Pietismus. Die Jenaer Historikerin hatte bereits in ihrer Habilitationsschrift²¹ die Herrnhuter Brüdergemeine in inspirierender Weise als „globale Gemeinschaft“ beschrieben und dabei – neben dem Aspekt der weltweiten „Kommunikation“ – die spezifischen Formen ihrer „Organisation“ sowie das gemeinsame „Gedächtnis“ als Bindeglied zwischen den in verschiedenen Kontinenten tätigen Gemeindegliedern herausgearbeitet. Letztgenannter Aspekt wird im vorliegenden Beitrag nicht eigens thematisiert, ist aber sehr wohl präsent. Denn auch Störungen oder Verzögerungen des Informationsaustausches konnten „die globale Einheit der Gemeinschaft“ nicht schwächen. „Die Zeit, in der die postalische Verbindung unterbrochen war, wurde überbrückt durch die Kenntnis der gemeinsamen Rituale und der gemeinsamen Geschichte. Die globale soziale Arena der Herrnhuter bestand hauptsächlich aus einer imaginären Ordnung. Letztlich war es nicht die eigentliche Verbindung, die entscheidend war, sondern das Gefühl der Einheit. Solange das Konzept der Gemeinschaft lebendig für seine Mitglieder war, funktionierte der globale Zusammenhalt“. Im Einzelnen untersucht der Artikel die geographische Reichweite und die zu überwindenden Distanzen des Herrnhuter Netzwerkes, Zeit und Geschwindigkeit der Kommunikation, Leserschaft und Lesepraktiken, Schreibsysteme, Sprache und Übersetzungen. Oft waren Herrnhuter Missionare die Ersten, die indigene Sprachen verschriftlichten (und zugleich ihr Überleben sicherten). Bemerkenswert ist der relativ späte Übergang zum Druck der „Gemeinnachrichten“ als wichtigstem Medium des Informationsaustauschs zwischen den versprengten Gemeinden (erst 1817 durch Losentscheid festgelegt). Der transregionalen Vernetzung tat die frühere Form handschriftlicher Verbreitung keinen Abbruch.

JON SENSBACH (n° 13) schließlich, Autor der maßgeblichen Monographie zum Thema²², untersucht die Verbindung von Rebecca und Christian Jacobus Protten Africanus als Beispiel einer transkontinentalen Ehe, ermöglicht durch und vollzogen innerhalb des internationalen Netzwerkes der Herrnhuter Brüderunität. 1736 schloss sich Rebecca Freundlich, eine ehemalige Sklavin mit afrikanischen und europäischen Eltern, auf St. Thomas – einer Insel in der dänischen Karibik – der Herrnhuter Mission an. Als Laien-Evangelistin organisierte sie Hunderte von schwarzen christlichen Frauen im Kontext der insularen Plantagen- und Sklavengesellschaft. Auf einer Deutschlandreise 1745 traf sie und heiratete dann im folgenden Jahr den aus Westafrika (dem heutigen Ghana) stammenden Christian Jacobus Protten Africanus,

21 G. METTELE, *Weltbürgertum oder Gottesreich*. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727-1857 (Göttingen 2009).

22 J.F. SENSBACH, *Rebecca's Revival*. Creating Black Christianity in the Atlantic World (Cambridge-London 2005).

Sohn einer afrikanischen Mutter und eines dänischen Vaters, der in Europa eine Ausbildung erhalten und sich dort 1735 den Herrnhutern angeschlossen hatte. Dreimal kehrte er an die Goldküste zurück und war so einer der ersten in Afrika geborenen Missionare, der unter seinen Landsleuten evangelisatorisch tätig wurde. Das Paar²³ lebte erst im deutschen Herrnhag und Herrnhut und dann an der westafrikanischen Goldküste. „Je für sich und gemeinsam stehen ihre Lebensläufe beispielhaft für die multikulturellen Verwandlungen des Pietismus im achtzehnten Jahrhundert“. Zugleich markiert ihr Wirken den „Beginn einer schwarzen Christenheit in der atlantischen Welt“.

2.4. Die protestantische Missionsbewegung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts

Die protestantische Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts – dem „great century of missionary advance“ (K.S. Latourette) – wurde zunächst v.a. von nonkonformistischen und erweckten Kreisen außerhalb des jeweiligen kirchlichen Establishments getragen. Mit dem älteren Pietismus teilt sie dessen ökumenische Orientierung: Man kooperierte weltweit über die Grenzen der Nation und Konfession hinweg. Basler reformierte Missionare wurden in Britisch-Westafrika unter anglikanischer und deutsche Lutheraner in Niederländisch-Indien unter reformierter Ägide tätig. Bereits für 1810 plante William Carey, baptistischer „Pioniermissionar“ in Indien, eine Weltmissionskonferenz am Kap der Guten Hoffnung. Die Missionsbewegung des 19. Jh.s führte nicht nur zu den Anfängen christlicher Präsenz in zahlreichen Regionen, die zuvor unbekannt oder unzugänglich waren. Zugleich wurde das breite Spektrum des westlichen Missionsprotestantismus – baptistischer, methodistischer, anglikanischer, lutherischer, presbyterianischer, kongregationalistischer etc. Prägung – nach Übersee exportiert. Dies führte in den sog. Missionsfeldern zu zahlreichen Kontakten, die so in den territorialkirchlich abgegrenzten Ursprungsregionen Europas nicht möglich waren, später zu verstärkter Konkurrenz und gegen Ende des 19. Jh.s – angesichts einsetzender nationaler Gegenbewegungen in den Kolonien Asiens und Afrikas – wiederum zu ganz neuen Formen zwischenmissionarischer Kooperation. Diese transkonfessionellen und transregionalen Kontakte verdichteten sich im Umfeld der Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910, die darum nicht zufällig zum Ausgangspunkt der Ökumenischen Bewegung des 20. Jh.s wurde und im Mittelpunkt unterschiedlicher Beiträge dieses Sammelbandes steht.

Den früheren Entwicklungen im „langen 19. Jahrhundert“ gilt der Beitrag von HARTMANN TYRELL (n° 14). Der Bielefelder Religionssoziologe, der sich in früheren Publikationen intensiv mit der „Entstehung und Entwicklung der Missionsgesellschaften als globale Organisationen im 19. und 20. Jahrhundert“ auseinandergesetzt hat,

23 Abgebildet auf dem Titelbild dieses Bandes mit Tochter Anna Maria Protten (Ausschnitt aus einem Ölgemälde von JOHANN VALENTIN HAIDT; Archiv der Bruder-Unität, Herrnhut).

setzt hat²⁴, befasst sich hier mit den organisatorischen Strukturen der protestantischen Weltmission. Am Beispiel der Berliner Missionsgesellschaft untersucht er dabei den Übergang von einer früheren – arbeitsteiligen – Phase der deutschen protestantischen Missionsbewegung, die gekennzeichnet war durch das Nebeneinander interdependenter „Hilfsvereine“, hin zu deren organisatorischen Verselbstständigung als „selbstständige Sendungsanstalten“ (die im Fall der Berliner Mission etwa seit 1833 gegeben war). Diese Verselbstständigung bezog sich v.a. auf die vier Funktionskomplexe Ressourcenbeschaffung, Publizistik, Ausbildung eines eigenen missionarischen Nachwuchses und die Missionstätigkeit selbst. „Der durchaus nicht zielstrebig beschrittene Berliner Weg führt also nach und nach von der ‚selbstgewählten Bestimmung als reiner Hilfsverein für andere Missionsinstitute‘ über die Ausbildung von Missionaren dahin, ‚eine sendende Gesellschaft eigenen Gepräges zu werden‘“. Nicht das „interdependente Netzwerk von jeweils auf bestimmte Aufgaben sich beschränkenden und brüderlich ‚abgebenden‘ Vereinen“ wirkte strukturbestimmend; was sich stattdessen entwickelte, war das „Nebeneinander einer Vielzahl von *unabhängigen* Missionsgesellschaften, die je für sich die genannten vier Funktionskomplexe bündeln und dies in einem gewissen Vollständigkeitsinne tun“. Die gegen Ende des Jh.s einsetzende Vernetzung dieser „selbstständigen Sendungsanstalten“ durch regionale und internationale Missionskonferenzen ist nicht mehr Gegenstand dieses Beitrags.

Der Beitrag von KLAUS KOSCHORKE (n° 15) verweist auf die Bedeutung der Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 nicht nur als Höhepunkt der Missionsbewegung des 19. Jh.s und als Ausgangspunkt der Ökumenischen Bewegung in den protestantischen Kirchen des Westens im 20. Jh. In bislang singulärer Weise nahm Edinburgh darüber hinaus Impulse aus den Debatten und Entwicklungen in den nunmehr sogenannten „jungen Kirchen“ in Übersee auf und gab sie – verstärkend – dorthin zurück, mit dem Ergebnis, dass etwa die Ökumenische Bewegung in Asien eine ungleich höhere Dynamik entwickelte als zeitgleiche Initiativen in den Kirchen des Westens. Bestimmender Hintergrund der Debatten in Edinburgh war die Wahrnehmung des „Erwachens großer Nationen“ in Asien (und Afrika) und die Frage, ob die zu neuem Selbstbewusstsein erwachenden Völker dieser Kontinente einen Weg mit oder ohne Christus gehen würden. Der Aufbau nationaler (statt konfessioneller) kirchlicher Strukturen und die Förderung „einheimischer“ Kirchenführer waren die v.a. in Asien zu beobachtenden Konsequenzen dieses Ansatzes. Zugleich stand Edinburgh (und seine regionalen Nachfolgekonferenzen) im Zentrum zahlreicher transregionaler Vernetzungsbestrebungen indigen-christlicher Eliten innerhalb und außerhalb missionskirchlicher Strukturen.

24 So der Titel einer 2000 in Bielefeld durchgeführten internationalen Konferenz, publiziert in: A. BOGNER/B. HOLTWICK/H. TYRELL (Hgg.), *Weltmission and religiöse Organisationen*. Protestantischen Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert (Würzburg 2004).

Gleichsam eine regionale Fallstudie zur impulsverstärkenden Funktion von Edinburgh stellt der Beitrag von PETER TZE MING NG (n° 16) dar. Im Mittelpunkt seines Artikels steht Cheng Jingyi (1881-1939), einer der drei chinesischen Delegierten auf der Edinburgh-Konferenz, dessen Rede dort großes Aufsehen erregte. Er forderte die Entwicklung einer wahrhaft „einheimischen“ und „vereinten christlichen Kirche“ in China „ohne denominationelle Unterscheidungen“. Damit artikulierte er die Erwartungen zahlreicher prominenter chinesischer Christen. Denn die Forderung nach einer sich selbst ausbreitenden, finanzierenden und regierenden einheimischen Kirche („Three Selves“) war keineswegs neu in China. Seit den Tagen von Karl Gützlaff (1803-1851) und Rufus Anderson (1796-1880) gehörte sie zur missionarischen Agenda. Aber sie entwickelte seit ca. 1900 eine neue Dynamik – nun als Forderung chinesischer Christen, die sehr viel stärker als die missionarischen Akteure das Ziel rascher Selbst-Regierung und Selbst-Ausbreitung ins Zentrum rückten (und weniger die Selbst-Finanzierung betonten). Zum Sprecher dieser Stimmen machte sich Cheng in Edinburgh. Cheng spielte eine wichtige Rolle auch bei den chinesischen Fortsetzungskonferenzen der Jahre 1912/13, aus denen sich 1922 der ‚National Christian Council‘ entwickelte, sowie in zahlreichen anderen Funktionen als Verfechter einer selbständigen „indigenous Christian Church in China“. Die später von der Kommunistischen Partei Chinas aufgegriffene Formel der *Three Selves* hatte also eine wichtige Vorgeschichte nicht nur im missionarischen Diskurs des ausgehenden des 19. Jh.s, sondern ebenso in den internen Debatten chinesischer Christen seit 1900. Erste Ansätze ihrer Realisierung fielen zusammen mit der Rezeption von Edinburgh in China.

Ein direktes Ergebnis der Edinburgh-Konferenz war die Gründung der 1912 erstmals erschienenen *International Review of Missions* (IRM) – Gegenstand des Beitrags von BRIAN STANLEY (n° 17). Im Unterschied zu früheren Missionsjournalen war dies Periodikum weniger an das jeweilige heimische Publikum als vielmehr an die Entscheidungsträger der globalen Missionsbewegung gerichtet: Insbesondere sollte der Austausch zwischen Europa und Nordamerika – sowie zwischen den Repräsentanten der kontinental-europäischen Missionsgesellschaften und denen der englischsprachigen Welt – gefördert werden. Zugleich sollte das Journal auch den neuen einheimischen Kirchenführern aus den überseeischen Missionsfeldern eine Plattform bieten. Gelte es doch, „die speziellen Gaben einer jeden nationalen Kirche“ für das Ganze nutzbar zu machen. Ziel des Journals war einerseits die Beförderung missionswissenschaftlicher Debatten, also die wissenschaftliche Erforschung grundlegender Fragen der Weltmission in grenzüberschreitender Perspektive, und andererseits die Dokumentation konkreter Fortschritte missionarischer Kooperation. Dies bezog sich sowohl auf neue Formen transatlantischer Zusammenarbeit wie auf kirchliche Einigungsbestrebungen in Übersee. Im thematischen und geographischen Zuschnitt folgte die IMR den Vorgaben von Edinburgh: Sie befasste sich also nicht mit der Situation in den bereits als „christlich“ eingestuften Ländern und damit auch nicht mit dem mehrheitlich katholischen Lateinamerika. Wie in allen andern Feldern missionarischer Kooperation bedeutete der Erste Weltkrieg auch für die IMR eine tiefgreifende Zäsur.

Die IMR gehört in die unmittelbare Vorgeschichte der 1921 erfolgten Gründung des *International Missionary Council*, einem der drei Hauptträger der organisierten ökumenischen Bewegung im Protestantismus des 20. Jh.s.

Im Umfeld von Edinburgh 1910 bildeten sich auch zahlreiche nicht-missionarische Netzwerke indigen-christlicher Eliten aus unterschiedlichen Regionen und Kontinenten. Eine zentrale Rolle spielte dabei die Presse. Neben der Missionspresse kam dabei der Publizistik einheimischer Christen aus Asien, Afrika und Afro-Amerika eine entscheidende, aber in der Forschung bislang kaum beachtete Bedeutung zu – was der Beitrag von CIPRIAN BURLACIOIU / ADRIAN HERMANN (n° 18) am Beispiel von zwei Fallstudien demonstriert. Die eine bezieht sich auf die *African Orthodox Church*, eine „unabhängige“ schwarzafrikanische Kirche orthodoxer Prägung, die sich in den 1920er Jahren im kommunikativen Dreieck USA – Südafrika – Ostafrika bildete und noch heute existiert. Dabei handelt es sich quasi um eine „Kirchengründung durch Zeitungslektüre“. Die andere Fallstudie bezieht sich auf die Philippinen. Dort entstand 1902 nach der Revolution von 1898 eine „unabhängige“ philippinische Nationalkirche katholischer Prägung – die *Iglesia Filipina Independiente*, die ebenfalls bis heute existiert. Treibende Kraft bei ihrer Gründung war der Journalist, Publizist und politische Aktivist Isabelo de los Reyes (1864-1938), dessen weitreichende internationale Verbindungen im Mittelpunkt der zweiten Studie stehen. Über den anglikanischen Missionsbischof auf den Philippinen Charles Brent ist zugleich ein – wenngleich indirekter – Bezug zu Edinburgh gegeben.

Der Beitrag von FRIEDER LUDWIG (n° 19) stellt die „Südwärts-Entwicklung“ bzw. den *shift of centers* in der globalen Ökumene am Beispiel der drei großen Weltmissionskonferenzen des frühen 20. Jh.s dar. Diese lassen bereits in der Wahl des Tagungsortes (Edinburgh – Jerusalem – Tambaram) und in der regionalen Repräsentanz das wachsende Gewicht der Kirchen im globalen Süden erkennen. Kamen 1910 in Edinburgh nur 19 (von 1215) Delegierte aus Asien und 1928 in Jerusalem 70 von 231 aus den nunmehr sogenannten „jüngeren“ Kirchen, so stellten 1938 im südindischen Tambaram die Delegierten aus Afrika, Asien, Lateinamerika und Ozeanien bereits die Mehrheit der Teilnehmer. Ihr wachsendes Selbstbewusstsein artikulierte sich als Positionierung gegenüber den westlichen Missionaren wie in der Verhältnisbestimmung zu den anderen Religionen. Zugleich begannen sie die Agenda der Ökumenischen Bewegung zu ändern. Besonders bemerkenswert sind die Beispiele einer intensivierten Süd-Süd-Zusammenarbeit. „Die Veranstaltung von 1938 markiert eine wichtige Etappe auf dem Weg zur universalen, zur weltweiten Kirche. Erstmals wurde eine Weltmissionskonferenz in Indien gehalten, erstmals nahm eine größere Zahl von Afrikanern an einer derartigen Veranstaltung teil, erstmals überhaupt kamen Afrikaner in offizieller Funktion nach Indien. Nie zuvor war es zu einem Austausch zwischen Westafrikanern und Südafrikanern über die afrikanischen unabhängigen Kirchen gekommen, noch nie hatten afrikanische Kirchenführer indische Politiker interviewt“.

Die Tambaram-Konferenz von 1938 – am Vorabend des Zweiten Weltkriegs – war ein entscheidender Schritt auf dem Weg zur 1948 in Amsterdam erfolgten Gründung

des Weltkirchenrats (gleichsam als kirchliches Äquivalent zur Gründung der UNO 1945) und ließ mit seiner Mehrheit von Süd-Delegierten bereits Konturen der späteren postkolonialen Ordnung erkennen.

Am Ende des Bandes stehen zwei Konferenzkommentare – der eine verfasst vom Kirchengeschichtler Thomas Kaufmann und der andere vom Globalisierungshistoriker Reinhard Wendt. THOMAS KAUFMANN (n° 20) erinnert an die universalhistorischen Traditionen der kirchlichen Historiographie und plädiert für eine konzeptionelle Erweiterung des Faches Kirchengeschichte im Sinne einer Christentums-geschichte, die interreligiöse Interaktionen integriert und die außereuropäische Christentums-geschichte disziplinenpolitisch etabliert. REINHARD WENDT (n° 21) unterstreicht die Relevanz globalisierungshistorischer Perspektiven zum Verständnis von Entwicklungen in der außereuropäischen Christentums-geschichte. Zugleich hebt er die Bedeutung transkontinentaler religiöser Kontakte, Strukturen und Netzwerke für ein differenziertes Verständnis der allgemeinen Geschichte von Globalisierung und Globalisierungsprozessen hervor.

3. Profile globaler Präsenz

Die in diesem Band zusammen gestellten Konferenzbeiträge enthalten wichtige Materialien für eine künftige Geschichte des Weltchristentums. Sie laden ein zu einer – hier nicht zu leistenden - vergleichenden Analyse der einzelnen Paradigmen und lassen zugleich unterschiedliche Modelle christlicher Globalität erkennen.

Die verhandelten Bewegungen unterscheiden sich naturgemäß in ihrer *geographischen Ausbreitung*, den jeweiligen politischen Kontexten und korrelierenden Phasen europäischer (oder anderer imperialer) Expansion. So ist etwa die weite Ausdehnung der ‚Kirche des Ostens‘ im Asien des 13. und 14. Jh.s nur im Kontext der *pax mongolica* verständlich, die den sicheren Verkehr auf den Fernhandelsrouten des Kontinents und damit die Verbindung nach China gewährleistete. Davon aber waren die maritimen Verbindungen nach Indien und zu anderen Außenposten nicht betroffen. – Die Jesuiten waren in allen vier damals bekannten Erdteilen aktiv, in Übersee im Kontext der iberischen Expansion und unter den Bedingungen des spanischem bzw. portugiesischem Patronat. Zugleich operierten sie in Asien von Anfang an auch in Gebieten außerhalb portugiesischer Kontrolle (Südindien, Japan, China). – Die Herrnhuter bewegten sich in den Kolonialreichen der Dänen, Engländer und Holländer, in verschiedenen innereuropäischen Kontaktnetzen sowie im Kontakt zu den orthodoxen Kirchen des Osten und des Orients. Und die protestantische Missionsbewegung des 19. Jh.s schließlich entwickelte sich (nach dem Kollaps der alten Kolonialreiche) zunächst in einer Ära des Freihandels und später eines erneuten Wettlaufs europäischer Mächte nach Übersee – wobei gerade in der Anfangsphase missionarische Aktivitäten von den Kolonialverwaltungen (etwa in Indien) keineswegs gefördert, sondern unterbunden wurden. Aktiv in unterschiedlichen Regionen, war diesen Bewegungen dennoch das Bewusstsein der Universalität gemeinsam. Auch die ‚Kirche des Ostens‘ etwa – die sich schon in der Namensgebung von der griechi-

schen und lateinischen Kirche des ‚Westens‘ unterschieden wusste – vertrat nachdrücklich den Anspruch, kraft apostolischer Gründung die universale Kirche zu repräsentieren. „Zu uns im Osten“ – so erklärte 1287 in Rom ihr Abgesandter, der chinesische Geistliche Rabban Sauma, den katholischen Kardinälen – „ist nie ein Gesandter des Papstes gekommen. Vielmehr haben und die heiligen Apostel ... bekehrt, und bis zur Stunde folgen wir dem, was sie uns aufgetragen haben“²⁵. Unter den veränderten Bedingungen des 16. Jh.s wussten sich die Jesuiten *ad ultimum terrae* gesandt; und auch der Heiland der Herrnhuter – die sich als wandernde Pilgergemeinschaft verstanden – hält die ganze Weltkugel in seinen durchbohrten Händen. Für den Neuanfang der protestantischen Mission im 19. Jh. schließlich war die Erfahrung vom „Wehen des Geistes Gottes über den ganzen Erdkreis“ bestimmend – so im Gründungsaufwurf der Basler Mission im Jahr 1815²⁶.

Die Vielfalt der *organisatorischen Strukturen* hat HARTMUT LEHMANN bereits am Beispiel des Halle’schen und Herrnhuter Pietismus herausgestellt (zentrale Leitung gegen ein System „mehrerer Stützpunkte“). Letzteres gilt erst recht für die – konfessionell, regional und kulturell – polyphone Missionsbewegung des 19. Jh.s, deren konkurrierendes Nebeneinander dann aber – angesichts des erwachenden Nationalismus in den „Missionsfeldern“ Asiens und Afrikas – zu Kooperationsbestrebungen in Gestalt des *comity*-Prinzips und der späteren Ökumene-Bewegung führte. Die innovative Rolle der Gesellschaft Jesu, des Pietismus und der späteren Missionsbewegung, beim Aufbau transregionaler und transkontinentaler *Kommunikationsstrukturen* heben die Beiträge von COLLANI, JEYARAJ, TYRELL und LUDWIG hervor. Reizvoll könnte hier ein kontrastierender Vergleich etwa zwischen der *Societas Jesu* und der ‚Kirche des Ostens‘ sein, über deren geographische Verbreitung wir zwar inzwischen sehr viel detailliertere Angaben haben als noch vor 30 Jahren, aber nur ein sehr beschränktes – und v.a. uneinheitliches – Wissen über Frequenzen und Modalitäten von brieflicher Kommunikation und Reiseverkehr.

Die Frage *transkontinentaler Wechselbeziehungen* – wie bereits im eingangs genannten Beispiel der Luther-Rezeption im kolonialen Spanisch-Amerika angesprochen – wird in verschiedenen Beiträgen unterschiedlich stark aufgenommen. Der Patriarch-Katholikos der ‚Kirche des Ostens‘ schickte nicht nur Sendboten und ordinierte Amtsträger bis ins ferne China. Von dort kamen – so der oben erwähnte Rabban Sauma – auch Pilger zurück, die er von Mesopotamien weiter nach Byzanz und ins Abendland schickte; und fast keine Figur hat das frühneuzeitliche Europa stärker erregt als der sagenhafte Priesterkönig Johannes fern im Osten, der aus Restbeständen des Wissens über die orientalische Christenheit entstanden ist. Die Missionserfolge der Jesuiten in Fernost wurden nach Europa zurückgekoppelt – durch die Pub-

25 A. TOEPEL (Hg.), *Die Mönche des Kublai Khan*. Die Reise der Pilger Mar Yahballaha und Rabban Sauma nach Europa (Darmstadt 2008), 78.

26 Anzeige des Committees der im Namen des Herrn neu errichteten Missionsanstalt (3. Oktober 1815) (in: W. RAUPP [Hg.], *Mission in Quellentexten* [Erlangen 1990], 244): „wenn wir in so manchen, dem Christenauge nicht verborgen bleibenden Spuren ein Wehen des Geistes Gottes über den ganzen Erdkreis wahrnehmen ...“.

lizistik, in den Bildprogrammen und auf den Bühnen des Jesuitentheaters; und die Nachrichten von den Brüdern und Schwestern in Grönland, in der Karibik oder im südlichen Afrika gingen ein in die Memorialkultur der Hermhuter als globaler Gemeinschaft. Die große Bedeutung von Edinburgh 1910 in diesem Zusammenhang ist schon dadurch offensichtlich, dass hier das „Erwachen großer Nationen“ im Süden zum handlungsbestimmenden Thema auch für die Kirchen und Missionen im Norden wurde.

Schließlich die Frage nach frühen Ansätzen einer *Vernetzung indigen-christlicher Eliten* – ein Aspekt, der besondere Beachtung verdient. Denn gegenüber der traditionellen Missionsgeschichte, die v.a. euroamerikanische Akteure ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückte, ist auch im Blick auf die Bildung transregionaler (und transkontinentaler) Netzwerke nach der Rolle der Christen aus den entstehenden Kirchen des Südens zu fragen. Diese aber ist in der historischen Forschung bisher nur punktuell wahrgenommen worden²⁷. Dabei zeigen verschiedene Entwicklungen im Umfeld und in der Folge von Edinburgh 1910, wie sehr afrikanische und asiatische Christen die Kommunikationsstrukturen der missionarischen Bewegung frühzeitig für ihre eigenen Zwecke nutzen oder eigene Netzwerke aufbauen konnten²⁸. Japanische Christen besuchten 1907 Indien, um ihren Glaubensgenossen mitzuteilen, „was Indien von Japan lernen“ könne. Indische Christen reisten nach Südafrika, um unter ihren dort lebenden Landsleuten evangelisatorisch tätig zu werden. Aufstieg und Fall von Samuel Ajayi Crowther (ca. 1806-1891), dem ersten schwarzafrikanischen Bischof der anglikanischen Kirche im 19. Jh., wurde nicht nur in West- und Südafrika, sondern ebenso auch in den Missionsgemeinden Südasiens (und selbst von indianischen Pastoren in Kanada) sorgfältig registriert und kommentiert. Bereits 1745 konnte sich im westafrikanischen Elmina der schwarzafrikanische Pastor Jacobus Elisa Joannes Capitein in einem Schreiben an die kirchlichen und politischen Autoritäten im fernen Amsterdam bitter über seine Arbeitsbedingungen in der holländischen Kolonie beklagen. Er verwies dabei auf die ungleich bessere Behandlung, derer sich seine indischen Kollegen in der dänischen Kolonie Tranquebar (Südindien) erfreuten. Die Frage nach solchen Frühformen einer zunächst nur kognitiven Interaktion – als Voraussetzung späterer direkter Kontakte und Vernetzung – dürfte ein sehr lohnendes Forschungsdesiderat bezeichnen. Unter den Beiträgen des Kongresses ist insbesondere auf den Artikel von JON SENSBACH – über die transkontinentale Ehe von Rebecca und Christian Protten – und den Beitrag von NICCOLO STEINER – über die kultische Verehrung der japanischen Märtyrer – hinzuweisen. Sie dokumentieren bemerkenswerte Beispiele für die frühe Entwicklung eines globalen Bewusstseins in unterschiedlichen kulturellen und konfessionellen Milieus.

27 Etwa im Kontext der Debatten über das Konzept des ‚Black Atlantic‘ und den kirchlichen und politischen Äthiopianismus des 19. und frühen 20. Jh.s.

28 Verwiesen sei auf die Beiträge von F. LUDWIG, P. NG, K. KOSCHORKE und C. BURLACIOIU/ A. HERMANN in diesem Band.

4. *Impulse und Perspektiven*

4.1. *Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte*

Globalisierung – verstanden als der Prozess großräumiger Vernetzung – ist nicht identisch mit dem Vorgang der Europäisierung der Welt. Vielmehr wird eine Neukonstruktion der Globalgeschichte des Christentums deren polyzentrischen Charakter zu beachten haben. Denn die weltweite Ausbreitung des Christentums ist keineswegs deckungsgleich mit den unterschiedlichen Phasen westlich-missionarischer Expansion. Vielmehr vermag die traditionelle Missionsgeschichte – verstanden als die Abfolge euroamerikanischer Sendungsunternehmungen – nur einen begrenzten Teilausschnitt aus der Geschichte des Christentums in Übersee zu beschreiben. Stattdessen ist hier von Anfang an mit einer *Vielzahl lokaler Christentumsformationen und regionaler Ausbreitungszentren* zu rechnen²⁹.

In *Indien* etwa (und ähnlich in Äthiopien) trafen die Portugiesen seit 1500 in Gestalt der Thomaschristen auf bereits bestehende christliche Gemeinden, die seit mehr als 1000 Jahren kontinuierlich im Land präsent waren und – vielfach zersplittert – bis heute existieren. Aber auch die südindische Fischerkaste der Paraver war bereits christianisiert, als der später als „Apostel Asiens“ gefeierte Franz Xaver 1542 seine missionarische Tätigkeit unter ihnen begann. In einer Massenkonversion und auf eigenen Antrieb hin hatten sie – hart bedrängt von muslimischen Kaufleuten und lokalen Hinduherren – bereits sechs Jahre zuvor den christlichen Glauben angenommen. Die mit den Monsum-Winden ständig ihren Standort wechselnden Paraver spielten dann übrigens auch bei der weiteren Ausbreitung des Katholizismus in der Region eine wichtige Rolle. So brachten sie ihn zur gegenüberliegenden nördlichen Küste Sri Lankas – lange bevor die Portugiesen dort Fuß fassten. Die Region um Mannar ist noch heute eine Hochburg des srilankanischen Katholizismus.

Korea ist heute das Land mit dem schnellsten Kirchenwachstum in Asien. Die Anfänge des Christentums dort (seit 1784) waren nicht das Ergebnis missionarischer Aktivitäten, sondern einer Initiative konfuzianischer Literaten. Diese hatten in dem hermetisch abgeschlossenen Land aufgrund des Studium jesuitischer Schriften in chinesischer Sprache Interesse am „westlichen Lernen“ gewonnen, einen der Ihren nach Peking geschickt und sich nach dessen Rückkehr für die Annahme des neuen Glaubens entschieden. Die so entstandene Untergrundkirche wuchs rasch trotz sofort einsetzender Verfolgungen. Dies alles geschah Jahrzehnte, bevor 1836 der erste europäische Missionar das Land betrat. Auch die Anfänge des koreanischen Protestantismus 100 Jahre später (1884) waren wesentlich mitbedingt durch die Aktivitäten von Mitgliedern der koreanischen Diaspora außerhalb des Landes, die dort zum christlichen Glauben gefunden hatten. Bereits 1910 – also im selben Jahr als Korea japanische Kolonie wurde – waren koreanisch-protestantische Evangelisten ihrer-

29 Ausführlicher und mit Einzelnachweisen bei: K. KOSCHORKE, „Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte“, in: R. FRIEDLI/J.A.B. JONGENEEL u.a. (Eds.), *Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity* (Frankfurt a.M. u.a. 2010, 105-126).

seits missionarisch in Sibirien, in der Mandschurei, auf Hawaii und in Kalifornien tätig.

Auch das katholische *Kongo-Reich* des 16. und 17. Jh.s war weitestgehend das Resultat einer Selbstchristianisierung des Landes durch das Königshaus – teils sogar gegen den Widerstand der Portugiesen, die mehr am Sklavenhandel als an der Ausbreitung der katholischen Religion interessiert waren. Auch dies war ein Vorgang mit überregionalen Auswirkungen. Denn christliche Kongolesen, als Sklaven in die Neue Welt verfrachtet, verbreiteten ihren Glauben dort auch unter ihren afroamerikanischen Leidensgenossen – so in der Karibik, in Brasilien und im Süden der späteren USA.

Die Anfänge des Protestantismus in *Westafrika* um die Wende vom 18. zum 19. Jh. waren nur zum Teil das Ergebnis missionarischer Aktivitäten aus Westeuropa. Fast wichtiger noch waren die Initiativen afroamerikanischer Remigranten von der anderen Seite des Atlantiks, die – mit der „Bibel als ihrer Freiheitscharta in der Hand“ (Adrian Hastings) – in Freetown im heutigen Sierra Leone eine christliche Mustersiedlung zu gründen suchten. Als vielsprachige Dolmetscher und Multiplikatoren spielten sie bei der späteren Evangelisierung Westafrikas vielfach eine entscheidende Rolle³⁰. Auch im weiteren Verlauf der Christianisierung des südlichen Afrika im 19. Jh. kam afroamerikanischen Missionaren – die sowohl in Diensten „weißer“ Missionsgesellschaften wie zunehmend auch „schwarzer“ Kirchen aus den USA tätig wurden – eine erhebliche Bedeutung zu. Zwischen den schwarzen Gemeinden in der Karibik, in den USA, in Sierra Leone, Liberia, an der Goldküste, in Nigeria und später auch in Südafrika bestand im 19. Jh. ein reger Austausch; und auf beiden Seiten des ‚Black Atlantic‘ entwickelten sich früh Ansätze eines panafrikanischen Bewusstseins. In Gestalt der sog. äthiopistischen Bewegung – die stets sowohl eine kirchliche wie politische Seite hatte – kam es seit 1900 verstärkt zum Aufbau organisatorischer Strukturen.

Veränderte Religionsgeographien durch *Migration* waren auch im 19. Jh. ein Thema. Sie betrafen nicht nur die europäische Auswanderung nach Amerika oder Australien. Innerhalb des British Empire führte die (mehr oder minder) erzwungene Migration billiger Kontraktarbeiter im System der *indentured labour* zur Bildung ethnischer Diasporen, die auch christentumsgeschichtlich relevant wurden. Indische Christen wurden so evangelisatorisch unter ihren Landleuten in Südasien (Burma, Ceylon), in Süd- und Ostafrika, auf den Fidschi-Inseln oder in der Karibik tätig. In anderen Kontexten und Regionen waren es chinesische oder koreanische Christen, die als Multiplikatoren in ethnischen Netzwerken fungierten.

Verwirrende Entwicklungen der jüngeren Zeit – wie die globalen Aktivitäten brasilianischer Pentekostaler in Südafrika oder koreanischer Evangelisten auf dem Ro-

30 HASTINGS, *Church in Africa* 177: „African Protestant Christianity was then, by the 1780s, very much a reality. The one place it did not exist was in Africa“; cf. L. SANNEH, *Abolitionists Abroad. American Blacks and the Making of Modern West Africa* (Cambridge-London 1999); A. WALLS, „Sierra Leone, Afroamerican Remigration and the Beginnings of Protestantism in West Africa (18th-19th Centuries)“, in: K. KOSCHORKE (Hg.), *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des außereuropäischen Christentums* (StAECG Vol. 6; Wiesbaden 2002, 45-56).

ten Platz in Moskau und in den angelegensten Andendörfern Perus – sollen hier nicht eigens angesprochen werden. Im subsaharischen Afrika erfolgte das explosionsartige Kirchenwachstum, nach einer längeren Vorlaufphase in Gestalt der *African Independent Churches* (seit ca. 1900), gerade in der Zeit der politischen Unabhängigkeit – als mit den Kolonialherren auch die meisten Missionare gegangen waren. In den letzten 20 Jahren verstärken sich auch afrikanische Bestrebungen einer „Retro-Mission“ im säkularen Europa.

Festgehalten sei an dieser Stelle nur, dass polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte keineswegs erst ein Phänomen der jüngeren – vielfach als postkolonial und postmissionarisch bezeichneten – Epoche seit Ende des 2. Weltkrieges sind. Vielmehr kennzeichnen sie die Geschichte des Christentums in ihren unterschiedlichen Etappen seit ihren Anfängen. Ein besonders eindrückliches Beispiel aus vormoderner Zeit stellt die (in diesem Band erörterte) ‚Kirche des Ostens‘ dar – ein drittes Zentrum der mittelalterlichen Christenheit neben der griechischen und lateinischen und Kirche des Westens.

4.2. *Nutznießer und Pioniere*

„Globalization took many forms, and a global consciousness responded to each of the changes“, stellt Patrick Manning im Blick auf konkurrierende Konzepte im Bereich der *Global Studies* fest³¹. Dabei hängt deren Unterscheidung natürlich stark von den jeweils zugrunde gelegten Parametern ab. Sie fallen verschieden aus, je nachdem ob man Globalisierung primär unter dem Aspekt ökonomischer, politischer, kommunikativer (bzw. informationstechnologischer) oder kultureller Austauschprozesse analysiert. Was die Einzeichnung christentumsgeschichtlicher Entwicklungen in divergierende globalisierungshistorische Szenarien angeht, so hebt REINHARD WENDT *beide* Aspekte hervor: die Nutzung bestehender Kommunikationsstrukturen durch christliche Akteure und zugleich ihre Funktion als Schrittmacher im Aufbau transkontinentaler Netzwerke, von denen auch andere profitierten. „Christliche Kirchen, Orden und Missionsgesellschaften verschiedenster Konfession waren an globalisierungshistorischen Prozessen auf mehrfache Weise beteiligt. Zum einen nutzten sie transkontinentale Strukturen und Kommunikationswege für ihre Zwecke, zum anderen bauten sie diese selber auf und gestalteten sie. Dadurch entstanden Interaktionsräume, Medien des Informationsaustauschs sowie Orte und Institutionen, in denen sich einerseits Kenntnisse und Erfahrungen sammelten und die andererseits als Schnittstellen und Vermittlungsinstanzen für grenzüberschreitende Kontakte dienen konnten“³².

31 P. MANNING, *Navigating* 163; zu den unterschiedlichen Konzepten der historischen Globalisierungsforschung cf. auch CONRAD/ECKERT/FREITAG, *Globalgeschichte* 19ff; REHBEIN/SCHENGEL, *Theorien*.

32 R. WENDT in seinem globalisierungshistorischen Kommentar in diesem Band.

Die *Abhängigkeit* christlicher Mission von den jeweils gegebenen Verkehrs- und Kommunikationsbedingungen ist evident und gilt natürlich auch im Blick auf die Hauptparadigmen der Tagung. Die Ostsyrer waren abhängig von den Segnungen der *pax mongolica* und der Öffnung der kontinentalen Fernhandelsrouten („Seidenstrassen“) nach China (neben denen sie aber auch die „maritimen Seidenstrassen“ Asiens nutzten). Die globale Tätigkeit der Jesuiten ist nur denkbar im Kontext der iberischen Expansion des 16. und 17. Jh.s und der neuen Reisemöglichkeiten dieser Zeit; und die weitweit operierende Missionsbewegung des 19. Jh.s wusste sich gefördert (und gefordert) durch die enormen Fortschritte des „Weltverkehrs“ – der damaligen Bezeichnung für das, was wir heute Globalisierung nennen. „Eisenbahnen ..., Dampfschiffe und Telegraphen haben die weitesten Entfernungen auf ein ... geringes Maß zurückgeführt ... Diese Schnelligkeit, Bequemlichkeit und ... Sicherheit des Reisens in die überseeischen Länder hat einen ... ausgedehnteren Verkehr mit den Bewohnern derselben herbeigeführt, als er je früher stattgefunden“³³. Nicht zufällig enthalten missionarische Publikationen um 1900 oft Karten mit den entsprechenden Eisenbahnlinien.

Andererseits waren die Missionare vielfach *Pioniere* beim Aufbau transkontinentaler Kommunikationsstrukturen. Ihre Netze fungierten wiederholt als Kanäle eines Wissensaustausches (auch außerhalb religiöser Themen) zwischen Europa und Afbereuropa – und zwar oft in beide Richtungen. Die Jesuiten brachten nicht nur Astronomie, mathematisches Wissen und das Klavier nach China, sondern auch Kenntnisse der konfuzianischen Klassiker nach Europa; und der erste chinesische Besucher dort war ein Jesuit. Ganz analog sind zahlreiche Universitäten, Spitäler und andere Einrichtungen dieser Art in Ostasien (China, Japan, Korea), die in diesen Jahren ihr 100. Jubiläum feiern, ursprünglich Gründungen meist amerikanischer Missionare. Vielfältige Modernisierungsprozesse im Asien des 19. Jahrhunderts und Emanzipationsbewegungen afrikanischer antikolonialer Eliten im 20. Jahrhundert sind ohne den Faktor Missionsschule nicht verständlich.

Im Folgenden soll ein Beispiel etwas näher beleuchtet werden, das auf der Konferenz v.a. im Blick auf die interne Kommunikation der Orden und missionierenden Gemeinschaften diskutiert worden war: die Genese eines *missionarischen Zeitschriften- (und Druckerei-) Wesens*³⁴. In verschiedenen Regionen Asiens und Afrikas waren christliche Missionare die ersten, die überhaupt eine Druckerpresse einführten und regelmäßig erscheinende Journale gründeten. „In country after country“ – so resümiert John Lent in einer Studie über die Missionspresse Asiens zwischen 1550 und 1860³⁵ – „Catholic and Protestant missionaries were responsible for setting up

33 So der führende deutsche Missionstheoretiker seiner Zeit: G. WARNECK, *Warum ist das 19. Jahrhundert ein Missionsjahrhundert?* (Halle 1880), 22(ff).

34 Siehe die Beiträge von C. VON COLLANI, D. JEYARAJ, G. METTELE, B. STANLEY und C. BURLACIOU/A. HERMANN in diesem Band.

35 J.A. LENT, „The Missionary Press of Asia, 1550–1860“ (*Communication socialis* 13, 1980, 119–141), 119; cf. DERS. (Ed.), *Newspapers in Asia*. Contemporary Trends and Problems (Hong Kong u.a.

the first printing presses and/or publishing the first periodicals“. Diese Feststellung gilt analog auch für das subsaharische Afrika. Sie bezieht sich sowohl auf die ältere katholische wie insbesondere auf die protestantische Missionsbewegung des 19. Jh.s. Für letztere war die Verbreitung der Bibel, übersetzt in die jeweiligen Landessprachen, ein zentrales Anliegen – weshalb eine Druckerpresse vielerorts zur Ausstattung der ersten Missionare gehörte. So machte sich im Jahr 1823 der schottische Pionier John Ross, kaum in Südafrika angekommen, mit einem Ochsenkarren und einer Druckerpresse auf den 1000 Meilen langen Weg ins Landesinnere. Bereits vier Tage nach seiner Ankunft in der Nähe der späteren Missionsstation Lovedale begann er dort mit dem Druck biblischer Traktate³⁶. Lovedale entwickelte sich in der Folgezeit zu einer der führenden Bildungsinstitutionen Südafrikas und zu einem frühem Produktionszentrum bantu-sprachiger Literatur. Gedruckt wurden Bibelübersetzungen, Grammatiken, Traktate und missionarische Periodika, aus denen seit den 1860er Jahren die Anfänge einer *Black Press* in Südafrika entwickelten.

In Indien war es das bengalische Serampore, seit 1800 Sitz der baptistischen Pioniermissionare um William Carey und Ausgangspunkt einer zweiten Phase protestantischer Missionstätigkeit in Asien, das sich rasch zu einem bedeutenden Übersetzungs- und Druckereizentrum entwickelte. Bis 1820 lag etwa das Neue Testament in bengalischer Übersetzung sowie in Sanskrit, Oriya, Hindi, Marathi, Punjabi, Assamesisch und Gujurathi vor. Man exportierte bald auch in andere Regionen. Insgesamt wurden Teile der Bibel in vierzig Sprachen Indiens und der benachbarten Länder – wie der Malediven, Burma, Java und China – übersetzt. Für manche indische und südasiatische Sprachen (z.B. Thai) wurden hier zum ersten Mal bewegliche Lettern hergestellt³⁷.

In Thailand – das niemals kolonialer Herrschaft unterstand – waren es amerikanische Missionare, die 1844 mit dem *Bangkok Recorder* das erste im Land selbst gedruckte Journal produzierten. Auf derselben Presse wurden erstmals königliche Dekrete gedruckt.

Auch in China – einem Land mit einer an sich sehr alten Druckkultur – waren es protestantische Missionare (Robert Morrison und Karl Gützlaff), die die ersten modernen Zeitschriften gründeten. Dies geschah zunächst außerhalb des Kaiserreichs und später v.a. in Hongkong und Shanghai. Ursprünglich missionarische Periodika wie *Wanguo Gongbao* (*The Chinese Globe Magazine*) mutierten schrittweise zu frühen Beispielen des chinesischen Journalismus³⁸.

1982); DERS., “Magazines in the Philippines” (*International Communication Gazette* 15, 1969, 21-42).

36 So die Zusammenfassung bei: R.H.W. SHEPHERD, *Lovedale and Literature for the Bantu. A Brief History and a Forecast* (New York 1970), 3.

37 Zu Serampore als Übersetzungs- und Druckzentrum cf. MOFFETT, *History* II, 260ff; S. NEILL, *A History of Christianity in India*. Vol. II (Cambridge 1985), 195ff.

38 XIANTO ZHANG, *The Origins of the Modern Chinese Press*. The influence of the Protestant missionary press in late Qing (London 2007); C.-C. LEE/Y.Z. VOLZ, “From Gospel to News. Evangelicalism and Secularization of the Protestant Missionary Press in China, 1870s–1900s” (*Journalism* 10/2, 1990, 171-195).

Die Missionspresse diente nicht nur der Verbreitung des Evangeliums und europäischen Wissens in Übersee. Sie hatte zugleich auch erhebliche Rückwirkungen auf die Wahrnehmung der „Welt“ an der *Heimatfront*. Dabei erreichten die Traktate und Mitteilungsblätter der Missionsvereine im frühen 19. Jh. auch Schichten, die ansonsten von gedruckten Informationsquellen weitgehend abgeschnitten waren. So erreichte das Barmer Missionsblatt „Mission der Väter“³⁹ aus den 1820er Jahren eine ungleich höhere Auflage als etwa die renommierte „Kölnische Zeitung“ und richtete sich nicht nur an die Gebildeten, sondern v.a. auch an das einfache Volk. Dies erfuhr so etwas über die „Ureinwohner Australiens“, den „Kirchenbesuch der ‚Negersklaven‘“ oder „Nachrichten aus dem Kaffernland“. Dabei wurden einerseits bestimmte kulturelle Stereotypen vermittelt (etwa vom „wilden“ Afrikaner) – aber auch die Einsicht, dass es „unter den Heiden oft besser zugeht als unter den Christen“. In einer Zeit ohne Fernsehen, Radio oder Massenpresse gelangte so die große weite Welt in Gestalt der Missionsblätter in die Nähstuben, Schulräume und Gartenlauben der deutschen Provinz.

Die missionarische Publizistik ermöglichte schließlich den *Informationsaustausch* unter den missionarischen *Akteuren in Übersee*. Das gilt sowohl für die dort tätigen euroamerikanischen Missionare wie für einheimische Evangelisten, die in Westafrika, Indien oder Nordamerika unter Angehörigen ihres eigenen Volkes wirkten. Sie erhielten so Nachrichten aus anderen Weltregionen und begriffen sich vielfach als Teil einer globalen Gemeinschaft. Eine Persönlichkeit wie der indianische Pastor Henry Budd aus dem heutigen Kanada etwa, der dem indigenen Volk der Cree angehörte und unter seinen Stammesgenossen als erster ‚native missionary‘ wirkte, korrespondierte 1851 mit indischen Kollegen im fernen Bombay. Er hatte von ihrer Ordination aus der anglikanischen Missionspresse erfahren. Verstärkt kam es seit den 1880er Jahren in unterschiedlichen Regionen Asiens und Afrikas zur Gründung von Journalen durch indigen-christliche Eliten. Sie berichteten über lokale und globale Ereignisse, die Tätigkeit von Missionaren und einheimischen Christen auch in anderen Weltgegenden und verstärkten so Tendenzen zur Bildung einer transregionalen indigen-christlichen *public sphere*.

4.3. *Christentumsgeschichte als transkontinentale Interaktionsgeschichte*

„Globalgeschichte als Interaktionsgeschichte“ – so beschreibt etwa Dietmar Rothermund das Programm der Globalgeschichte im Unterschied zu anderen universalhistorischen Konzeptionen⁴⁰. Auch im Blick auf eine künftige Globalgeschichte

39 W. SCHNEIDER (Hg.), *Mission der Väter*. Texte aus den ersten Jahrgängen 1826–1828 des Barmer Missionsblattes (Wuppertal 1974).

40 D. ROTHERMUND, „Globalgeschichte als Interaktionsgeschichte. Von der Außereuropäischen Geschichte zur Globalgeschichte“, in: B. SCHÄBLER (Hg.), *Area Studies und die Welt*. Weltregionen und neue Globalgeschichte, 197-216; cf. OSTERHAMMEL/ PETERSSON, *Geschichte der Globalisierung* 18ff.

des Christentums dürften Aspekte der Wechselwirkung zwischen unterschiedlichen kontinentalen (oder regionalen) Entwicklungen stärker zu berücksichtigen sein, als dies bisher geschehen ist. Denn die weltweite Ausbreitungsgeschichte des Christentums ist eben nicht einfach mit der westlichen Missions- oder europäischen Expansionsgeschichte identisch; und Impulse gingen im Verlauf dieser Entwicklung nicht nur von Europa nach Übersee aus, sondern ebenso auch in die entgegen gesetzte Richtung. Der Ritenstreit des 17. und 18. Jh.s etwa – ursprünglich eine interne Auseinandersetzung der in China tätigen katholischen Missionare – beschäftigte zunehmend nicht nur die kirchliche, sondern auch die philosophisch-aufgeklärte Öffentlichkeit Europas und stellte die traditionelle Geltung des biblischen Welt- und Geschichtsbilds in Frage. Die Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 markierte – wie bereits erörtert – nicht nur einen Höhepunkt in der Vernetzung missionarischer Zentren des Westens. Sie war bedeutend v.a. auch durch die Aufnahme von Impulsen aus den nunmehr sog. „jungen Kirchen“ in Übersee. Die lateinamerikanische Befreiungstheologie der 1970er und 1980er Jahre ist ein Beispiel dafür, welche starke Resonanz Themen der sogenannten „Dritten Welt“ auch in den Kirchen der sogenannten ersten finden konnten; und die erbitterten Debatten der 1980er Jahre in der Evangelischen Kirche Deutschlands über die Rolle der Christen gegenüber dem südafrikanischen Apartheidssystem (bzw. über das Antirassismusprogramm des Weltkirchenrats) hatte nicht nur direkte Auswirkungen auf die Kirchen im südlichen Afrika. Sie veränderten auch die Diskussionskultur des deutschen Protestantismus.

Ein lohnendes Forschungsthema in diesem Kontext dürfte die Frage nach Formen einer *Konfessionalisierung in Übersee* sein. Gewiss: Das Konfessionalisierungsparadigma⁴¹ – das die Reformationgeschichte und Frühneuzeitforschung der letzten 30 Jahre nachhaltig geprägt hat – wurde zunächst im Blick auf einen bestimmten geographischen Raum bzw. auf die kirchlichen, politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse in Mitteleuropa entwickelt. Aber es dürfte auch zum Verständnis bestimmter Prozesse in Übersee von Nutzen sein. Dies allein schon deshalb, da es teilweise dieselben Akteure waren, die in beiden Kontexten tätig wurden. Denn die Verbreitung des katholischen Glaubens in Übersee und die Bekämpfung des Protestantismus in der alten Welt waren weithin zwei Seiten derselben Medaille. „Je mehr die katholische Kirche an Seelen in Europa verlor, desto größer wurde der Eifer für die Gewinnung der Seelen bei den außereuropäischen Völkern; die Erfolge der Überseemissionen ... stärkten umgekehrt die Glaubensfront gegen die Protestanten im Reich“. Förderung der „Übersee-Missionen und katholische Konfessionalisierung im Reich (waren) Teile desselben Kampfes“⁴². Dieselben bayerischen Herzöge, die im eigenen Land die Reste einer protestantischen Opposition ausschalteten, zählten

41 Eine knappe Orientierung bei T. KAUFMANN, Art. „Konfessionalisierung“ (*Enzyklopädie der Neuzeit* 6, 2007, 1053-1070).

42 R. PO-CHIA HSIA, „Mission und Konfessionalisierung in Übersee“, in: W. REINHARD/H. SCHILLING (Hgg.), *Die katholische Konfessionalisierung* (Gütersloh 1995, 158-165), 158. 160; cf. DERS., *Gegenreformation. Die Welt der katholischen Erneuerung 1540-1770* (Frankfurt 1998); K. KOSCHORKE, „Konfessionelle Spaltung und weltweite Ausbreitung des Christentums im Zeitalter der Reformation“ (*Zeitschrift für Theologie und Kirche* 91, 1994, 10-24).

zugleich zu den eifrigsten Förderern der jesuitischen China-Mission und traten in direkten Kontakt mit dem chinesischen Kaiser. Im Stadtbild von München hat dies bis heute seine Spuren hinterlassen⁴³.

Im Bewusstsein der Akteure und in der medialen Selbstdarstellung des tridentinischen Katholizismus war dieser Zusammenhang von Übersee-Mission und den konfessionellen Kontroversen an der Heimatfront klar gegeben. Etwa in Gestalt der *Kompensationstheorie*, die in vielen Varianten Verbreitung fand, aber wohl am griffigsten vom jesuitischen Polemiker Roberto Bellarmin (1542-1621) formuliert wurde. Gegenüber den „auf einen Winkel Europas“ begrenzten Lutheranern leitet er den Wahrheitsgehalt der katholischen Position bereits aus ihrer Präsenz in „allen vier Erdteilen“ der damals bekannten Welt ab, auch in Japan, Indien oder Brasilien, „wohin die Häretiker nie gelangt sind“. „In ipso novo orbe habet ecclesias sine admissione haereticorum, in omnibus quattuor partibus mundi“⁴⁴. Die Terrainverluste im alten Europa sind dabei durch die Gewinne in der Neuen Welt mehr als ausgeglichen worden – Zeichen der Gnade Gottes, die auch in anderen (nur als providentiell interpretierbaren) Koinzidenzen wahrzunehmen ist. So verweisen katholische Autoren auf die Gleichzeitigkeit der Verurteilung Luthers in Worms, der Erkrankung und *conversio* des Ignatius, der Geburt des späteren „Apostels Deutschlands“ Petrus Canisius (am 8.5.1521) oder der Eroberung Mexikos durch Hernán Cortéz. Dies alles geschah im Jahre des Heils 1521.

Umgekehrt wirkten die konfessionellen Kontroversen Europas unverkennbar auf die Entwicklung der entstehenden Christentümer in Übersee ein (wie bereits das eingangs erwähnte Beispiel der Luther-Wahrnehmung in Spanisch-Amerika erkennen lässt). Greifbar ist dieser Zusammengang v.a. in Gestalt der *Rezeption des Tridentinums in Übersee*⁴⁵. Denn obwohl in Trient keine Bischöfe aus der Neuen Welt zugegen waren und auch die dort aufkommenden Themen in den Beratungen des

43 Etwa in Gestalt der Jesuitenkirche St. Michael, 1597 als größter Renaissance-Bau nördlich der Alpen eingeweiht und dem Drachentöter (und Bekämpfer der protestantischen Häresie) St. Michael gewidmet, sowie des (erst 1789/90 errichteten, aber in der sinophilen Tradition der Wittelsbacher stehenden) „Chinesischen Turms“ im Englischen Garten. Cf. R. EIKELMANN (Hg.), *Die Wittelsbacher und das Reich der Mitte*. 400 Jahre China und Bayern (Stuttgart 2009).

44 R. BELLARMIN, *Disputationes de controversiis christianae fidei ad versus huius temporis haereticos*, Tom. I (Ingoldstadt 1586), Lib. IV („De notis verae Ecclesiae“), cap. 7 („Nota quarta: amplitudo, sive multitudo, et varietas credentium“), 1350ff. Dies – ursprünglich antidonatistische – Argument ist auf katholischer Seite fleißig wiederholt worden und nötigte Vertreter der lutherischen Orthodoxie (wie den Dogmatiker Johann Gerhard [1582-1637] oder die Wittenberger Theologische Fakultät in einem Gutachten aus dem Jahr 1651) zu einer rein „historischen“ – auf die Zeit der Apostel beschränkten – Interpretation des Missionsbefehls Mt 28.

45 Cf. H.-J. PRIEN, „Das Trienter Konzil (1545 – 1563) und der Rückgang lokal-kirchlicher Experimente in Spanisch-Amerika“, in: K. KOSCHORKE (Hg.), *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des außereuropäischen Christentums* (StAECG Vol. 6; Wiesbaden 2002, 163-188); T. DE SOUZA, „The Council of Trent (1545-1563): Its Reception in Portuguese India“, in: KOSCHORKE, *Transkontinentale Beziehungen* 189-202; J. WICKI, „Die unmittelbaren Auswirkungen des Konzils von Trient auf Indien (ca. 1565-1585)“, in: DERS., *Missionskirche im Orient* (Immensee 1976, 213-229); SAMIR KHALIL SAMIR SJ, „Arabisch-christliche Kulturgeschichte im Übergang zur Moderne“, in: D. KREIHKENBOM/F.-J. MUTH/J. THIELMANN (Hgg.), *Arabische Christen – Christen in Arabien* (Frankfurt a.M. u.a. 2007, 133-148).

Konzils keine Berücksichtigung fanden, hatte dies doch tiefgreifende Auswirkungen auf die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse in Außereuropa. Es führte – etwa in Portugiesisch-Indien – nicht nur zu wachsender Intoleranz gegenüber Nicht-Christen (wie den Hindus), sondern auch gegenüber abweichenden Gestalten des Christlichen, was in Indien die – 1599 zwangsvereinten – Thomaschristen zu spüren bekamen und in Äthiopien die orthodoxe Kirche des Landes. Letztere allerdings vermochte sich erfolgreich römischen Übernahme-Bestrebungen zu entziehen – Thema des Beitrags von VERENA BÖLL in diesem Band. In anderen Regionen (wie China, wo das christliche Europa von den Jesuiten als konfliktfreier Idealstaat präsentiert wurde) war dieser Zusammenhang weniger spürbar, was aber natürlich auch mit der Minderheitensituation und dem daraus resultierenden Zwang zu einer akkommodierenden Zugangsweise zu den religiösen und kulturellen Traditionen des Landes zusammenhängt. Eine zunehmend wichtige Rolle bei der Durchsetzung und Kontrolle katholisch-tridentinischer Normen spielte seit Mitte des 16. Jh.s in Spanisch-Amerika und Portugiesisch-Asien die Inquisition.

Das umgekehrte Beispiel protestantischer Intoleranz und des – missglückten – Versuchs der Herstellung religiöser Uniformität im Zeichen des *kolonialkirchlichen Calvinismus* stellt das *Ceylon (Sri Lanka) des 17. und 18. Jh.s.* unter holländischer Kolonialherrschaft dar. Dort war 1658 mit den Portugiesen auch der von ihnen ins Land gebrachte Katholizismus zunächst scheinbar verschwunden. Fortan genoss allein „die reformierte christliche Religion, wie sie in den öffentlichen Kirchen der Vereinigten Provinzen gelehrt wird“, offizielle Anerkennung (was Buddhisten und Hindus kaum betraf). Im Untergrund jedoch regenerierte sich der lange Zeit tot geglaubte Katholizismus, der zunehmend auch öffentlich in Erscheinung trat. Es kam daraufhin zu zahlreichen Krisensitzungen des leitenden Konsistoriums in Colombo, auf denen das „gefährliche Vordringen der römischen Papisterei in diesem Lande“ beklagt und über geeignete Gegenmaßnahmen beraten wurde. Neben durchaus bemerkenswerten Ansätzen zur Selbstkritik wurde dabei v.a. das breite Instrumentarium obrigkeitlicher Religionslenkung und Sozialdisziplinierung erörtert – wie die verstärkte Kontrolle des Gottesdienstbesuches, Postenvergabe nur an Gemeindeglieder, Hausbesuche (und andere Formen sozialer Kontrolle) bis hin zur Einschärfung von Katechismus und der Beschlüsse der Synode von Dordrecht⁴⁶. Letztlich war alles vergeblich: Noch in Zeiten der holländischen Kolonialherrschaft etablierte sich die katholische Untergrundkirche als stärkste Kraft im christlichen Lager.

46 Besonders bemerkenswert ist die Krisensitzung vom 29.5.1759, dokumentiert in: K. KOSCHORKE (Ed.), *The Dutch Reformed Church in Colonial Ceylon (18th Century)*. Minutes of the Consistory of the Dutch Reformed Church in Colombo held at the Wolvendaal Church, Colombo (1735–1797). Translated by S. A. W. MOTTAU† (Documents on the History of Christianity in Asia, Africa and Latin America. Vol. II; Wiesbaden 2011), 201-238. Dazu vgl. K. KOSCHORKE, „Dangerous Spread of Roman Papacy in This Country’. Confessional Debates in Colonial Ceylon (18th Century)“, in: P. MIHINDULASRIYA et.al. (Eds.), *A Cultured Faith. Essays in Honour of G.P.V. Somaratna* (Colombo 2011, 265-286).

Die Geschichte der katholischen Untergrundkirche ist auch ein Beispiel für die Eigendynamik exportierter konfessioneller Identitäten im kolonialen Kontext – eine Beobachtung, die auch für andere im Rahmen des Symposiums verhandelten Themen relevant ist.

4.4. Fragen der Periodisierung

Die Frage der Periodisierung bezeichnet eine ebenso zentrale wie komplexe Herausforderung. Denn gerade wenn es darum geht, „eine Vielzahl einzelner Geschichten zusammenzuführen“ (Osterhammel) und die historischen Erfahrungen von Kirchen und Christen aus verschiedenen Weltteilen in eine verbindende Perspektive zu integrieren, wird die Suche nach einem geeigneten chronologischen Ordnungsgerüst umso dringlicher. Dies sollte einerseits flexibel genug sein, um der Pluralität unterschiedlicher regionaler, konfessioneller und kultureller Entwicklungen gerecht zu werden. Zugleich aber soll sie Orientierung im zunehmend unüberschaubaren Gelände der weltweiten Christentumsgeschichte leisten können.

Nicht zufällig hat eines der Vorläuferprojekte zu gegenwärtigen Entwürfen einer Weltgeschichte des Christentums gerade die Periodisierungsfrage zum Ausgangspunkt aller weiteren Überlegungen gemacht⁴⁷. Es ging dabei – auf einer Konsultation in Bossey bei Genf im Jahr 1983 zum EATWOT-History Projekt – um die Frage, wieweit sich die historischen Erfahrungen der Kirchen und Christen aus Asien, Afrika und Lateinamerika in einem gemeinsamen Rahmen beschreiben lassen. Diese Frage wird durch den Einbezug weiterer Kontinentaltraditionen (aus Europa oder Nordamerika) natürlich noch komplexer. In Bossey waren v.a. die Kontroversen zwischen den Teilnehmern aus Asien und Lateinamerika bemerkenswert. Während letztere verschiedene Modelle präsentierten, die jeweils auf der Parallelität von Zyklen evangelisatorischer Ausbreitung mit denen westlich-kolonialer oder hegemonialer Expansion beruhten, verwiesen die Asiaten auf das ganz eigenständige Profil der asiatischen Christentumsgeschichte jenseits des kolonialen Paradigmas. Dazu zählen sowohl die vorkoloniale Präsenz des Christentums in Asien – Stichwort: indische Thomaschristen –, Formen außerkolonialer Präsenz – Stichwort: Anfänge des Katholizismus in Korea 1784ff – sowie christlich inspirierte Massenbewegungen wie die Taiping-Bewegung im China des 19. Jh.s, die allenfalls in indirektem Kontakt mit westlichen Missionaren entstanden war und die herrschende Qing-Dynastie zutiefst erschütterte. Analoge Debatten haben zwangsläufig auch die weiteren Projekte begleitet.

Mit diesem Hinweis verbindet sich eine zweite Frage: die nach dem Verhältnis unterschiedlicher Periodisierungskonzepte, die für eine Geschichte des Christentums in globaler Perspektive relevant sein können. Für den Bereich der historischen Globalisierungsforschung liegen vielfältige Vorschläge vor, abhängig von den jeweils zugrunde gelegten Parametern. „Da Globalisierung verschiedene ... Lebensbereiche

47 L. VISCHER (Ed.), *Towards a History of the Church in the Third World. The Issue of Periodization* (Bern 1983).

umfasst – Wirtschaft, Technik, staatliche Organisation, Kultur, um nur die wichtigsten zu nennen –, überlagern sich unterschiedliche Periodisierungen⁴⁸. Umso dringlicher wird dann aber auch unter diesem Aspekt die Aufgabe, spezifisch christentumsgeschichtliche Konzepte zu erarbeiten. Im Kontext der bisherigen Forschung ist diese Frage v.a. im Blick auf das klassische Paradigma von Mission und Kolonialismus diskutiert worden⁴⁹ – mit dem Ergebnis, dass beide Bewegungen, bei allen verbindenden Merkmalen, als eigenständige Größen zu beschreiben sind. Zudem ist, entsprechend den oben genannten Beispielen aus Asien, auf die begrenzte Reichweite des kolonialgeschichtlichen Modells hinzuweisen. Darüber hinaus ist das Stichwort der „Eigendynamik“ christentumsgeschichtlicher Entwicklungen in kolonialen Kontexten in Erinnerung zu rufen. In Afrika setzte das explosive Kirchenwachstum bekanntlich gerade in der Phase der politischen Unabhängigkeit ein, nach Abzug der meisten Missionare.

Eine Diskussion unterschiedlicher vorliegender Periodisierungsvorschläge für eine Weltgeschichte des Christentums ist an dieser Stelle nicht angesagt. Wohl aber sei hingewiesen auf Konsequenzen, die sich aus einer globalen Perspektive ergeben. Das 16. Jahrhundert etwa ist gekennzeichnet durch zwei Großereignisse, die bis heute die Gestalt der weltweiten christlichen Ökumene prägen. Das eine ist die reformatorische Bewegung als Beginn der konfessionellen Pluralisierung des abendländischen Christentums, das andere die Anfänge der iberischen Übersee-Expansion – mit dem Resultat der Verpflanzung des europäischen Katholizismus in eine bis dato unbekannte Vielfalt religiöser und kultureller Kontexte. Beide Entwicklungen aber – sowohl der Prozess einer konfessionellen wie der geographisch-kulturellen Pluralisierung – sind zugleich bestimmendes Merkmal der heutigen Ökumene. Gerade in globalhistorischer Perspektive sollte der epochale Charakter dieses saeculum festgehalten werden gegen unterschiedliche Bestrebungen (etwa im Kontext des Konfessionalisierungsparadigmas), ihm nur die Bedeutung einer Übergangsphase zuzubilligen.

4.5. *Neue Landkarten der globalen Christentumsgeschichte*

Ziel der Konferenz war die Entwicklung globaler Perspektiven der Christentumsgeschichte. Diese sollten nicht durch eine Vielzahl von regionalen Einzeluntersuchungen gewonnen werden, sondern dadurch, dass klassische Paradigmen der Kirchengeschichte auf einer erweiterten Landkarte der globalen Christentumsgeschichte platziert (und auf Wechselwirkungen regionaler Teilentwicklungen befragt) werden.

Es dürfte reizvoll sein, diese Vorgehensweise auch auf andere kirchengeschichtlichen Themen anzuwenden. Oft kann schon die Wahrnehmung der Gleichzeitigkeit

48 OSTERHAMMEL/ PETERSSON, *Globalisierung* 25. Der Periodisierungsvorschlag von OSTERHAMMEL/ PETERSSON lautet: 1500 / 1750 / 1880 / 1945; der von FÄSSLER, *Globalisierung*: 1500 / 1840 / 1914 / 1945 / 1990; der von FELDBAUER/HÖDL/LEHNERS, *Rhythmen der Globalisierung*: 1250 / 1620 / 1850 / 1950 / 1980ff.

49 Klassische Position: H.GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum*. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit (Gütersloh 1992).

bestimmter Entwicklungen zu veränderten Fragestellungen und neuen Einsichten führen. Kaiser Karl V. war eben nicht nur Widersacher der Protestanten im Reich, sondern zugleich Oberherr der spanischen *conquista* und der Expansion des iberischen Katholizismus in Übersee; und der päpstliche Legat Thomas de Vio Cajetan – der Luther 1518 in Augsburg verhörte – war zugleich als Generalmagister der Dominikaner Ordensvorgesetzter des Bartolemé de las Casas, der die ersten kolonial-ethischen Debatten in der Neuen Welt entfachte (und darin die Unterstützung Cajetans fand). In der jüngeren Vergangenheit markiert das Datum 1989/90 nicht nur den Fall der Berliner Mauer, den Kollaps des Sowjetimperiums und das Ende der Verfolgung von Kirchen und Christen im östlichen Europa. Es führte auch in zahlreichen Regionen außerhalb Europas (wie im südlichen Afrika) zu fundamentalen Umbrüchen und konfrontierte die Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas mit ganz neuen Chancen und Herausforderungen⁵⁰. Die Lösung der anglikanischen Kirche von Rom – zumeist im Kontext der Konfessionalisierungsprozesse im Westeuropa des 16. Jh.s beschrieben – hat zur Bildung einer weltweiten Gemeinschaft geführt, der inzwischen allein in Nigeria fast so viele Mitglieder angehören wie im Ursprungsland Großbritannien. Kirchenkampf und die Barmer Theologische Erklärung 1934 sind ein Thema nicht nur der Kirchengeschichte Deutschlands, sondern – infolge ihrer ökumenischen Rezeption – inzwischen auch derjenigen Südafrikas und Südkoreas. Der Reiz dieser und ähnlicher Paradigmen liegt unter anderem darin, dass hier globale Perspektiven ausgehend von herkömmlichen Kurrikula entwickelt werden. Durch die Platzierung in einem erweiterten Rahmen werden zugleich transregionale Dynamiken sichtbar.

Die Erstellung neuer Landkarten der globalen Christentumsgeschichte aber, auf der unterschiedliche – regionale oder konfessionelle - Partikulargeschichten sachgemäß verortet werden können, erfordert noch ein hohes Maß an interdisziplinärer Kooperation. Es ist die Hoffnung des Herausgebers, dass mit der Fünften Internationalen München-Freising-Konferenz und der Publikation ihrer Akten ein Schritt in diese Richtung getan wurde.

50 Dies war Thema der Vierten München-Freising-Konferenz 2008.

Zum Schluss Worte des Dankes. Die Durchführung der München-Freising Konferenz 2011 und v.a. die rasche Publikation ihrer Ergebnisse wäre nicht möglich gewesen ohne das selbstlose – und gelegentlich selbstausbeuterische – Engagement der MitarbeiterInnen des Münchener Lehrstuhls. Besonderer Dank gilt cand.theol. Christoph Burger, Kerstin Korpinez, stud.theol. Senta-Victoria Hentrich, Tanja Posch-Tepelmann MA, Dr.des. Adrian Hermann und Dr. Ciprian Burlacoiu. Ein herzlicher Dank geht auch an Frau Dr. Barbara Krauß und Herrn Fetkenheuer vom Harrassowitz-Verlag, die die Drucklegung des Bandes mit gewohnt geräuschloser Effizienz besorgten. Finanziell wurde die Konferenz ermöglicht durch Zuwendungen der Münchener Universitätsgesellschaft und der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG). Letztere leistete auch einen erheblichen Druckkostenzuschuss.

Abstract

Die Wiederentdeckung der globalen Dimensionen der Christentumsgeschichte ist eine zentrale Herausforderung für die Kirchengeschichte als akademische Disziplin. Während sich verschiedene neuere Entwürfe einer Geschichte des Weltchristentums auf die Addition mehr oder minder unverbundener Regionalgeschichten beschränken, suchte der Fünfte Internationale München-Freising-Kongress klassische Paradigmen der Kirchengeschichte auf einer erweiterten Landkarte der globalen Christentumsgeschichte zu platzieren. Die behandelten Paradigmen – die ostsyrisch-nestorianische ‚Kirche des Ostens‘ (13./14. Jahrhundert), die frühe Gesellschaft Jesu (16./17. Jahrhundert), der deutsche Pietismus in seinem internationalen Kontext (18. Jahrhundert) sowie die protestantische Missionsbewegung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts – entstammen verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte. Zugleich repräsentieren sie unterschiedliche Modelle christlicher Globalität. Der vorliegende Sammelband will Impulse für eine konzeptionelle Neuorientierung der Kirchengeschichte als akademischer Disziplin geben und den Blick auf die polyzentrischen Strukturen der weltweiten Christentumsgeschichte lenken. Zugleich soll die Bedeutung transkontinentaler religiöser Netzwerke für den globalisierungshistorischen Diskurs hervorgehoben werden.

Global Perspectives in the History of Christianity

The rediscovery of the global dimensions of the history of Christianity marks one of the central challenges for the study of Church History as an academic discipline. Recent attempts to reframe the history of World Christianity restrict themselves to a mere juxtaposition of regional histories that, more or less, remain unconnected. By contrast, the Fifth International Munich-Freising Conference has sought to place classical paradigms of the History of Christianity on an enlarged map of World Christianity. These paradigms are the East Syrian–Nestorian “Church of the East” (13th/14th centuries), the early Society of Jesus (16th/17th centuries), Pietism (18th century), and the Protestant missionary movement (19th/early 20th centuries). These movements originated in successive epochs of Church History and, simultaneously, represent different models of Christian globality. This current collection of essays intends to give a fresh stimulus to a conceptual reorientation of Church History as an

academic discipline and seeks to draw attention to the polycentric structures of the History of World Christianity. Additionally, it underlines the relevance of transcontinental religious networks for a more differentiated study of the history of globalization.